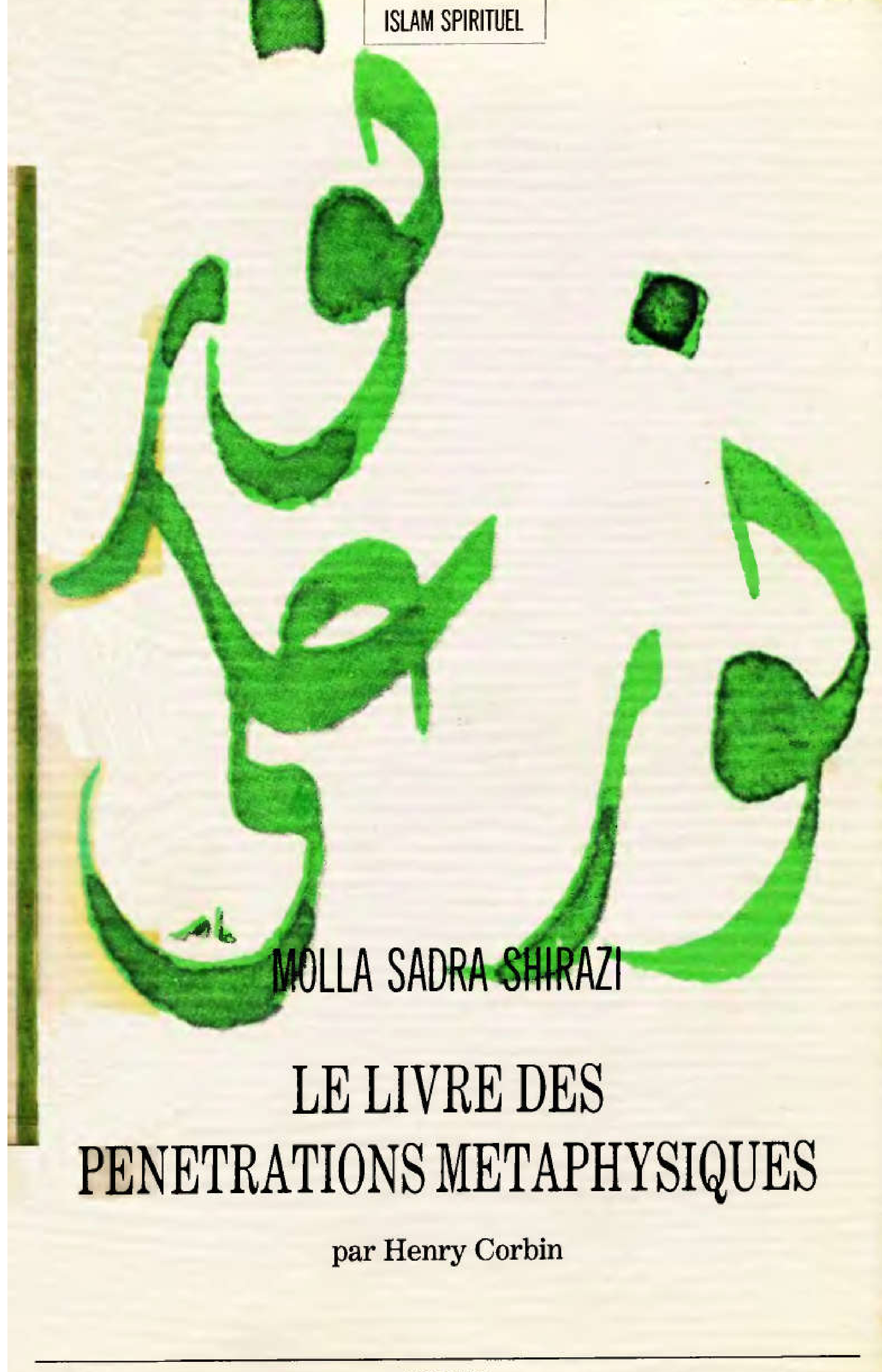


ISLAM SPIRITUEL

MOLLA SADRA SHIRAZI

LE LIVRE DES PENETRATIONS METAPHYSIQUES

par Henry Corbin

VERDIER

Collection « Islam spirituel »
dirigée par Christian Jambet

LE RÉVÉLATEUR DES MYSTÈRES. TRAITÉ DE SOUFISME — Nûruddîn Isfarayînî. *Traduction et étude préliminaire par Hermann Landolt. Édition bilingue.*

LE LIVRE DE LA SAGESSE ORIENTALE — Sohravardî. COMMENTAIRES DE QOTBODDÎN SHÎRÂZÎ ET MOLLÂ SADRÂ SHÎRÂZÎ. Traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduites par Christian Jambet.

À PARAÎTRE :

LE LIVRE DE LA GENÈSE ET DU RETOUR — Avicenne. *Traduction critique, introduction et index par Jean R. Michot.*

LE JASMIN DES FIDÈLES D'AMOUR — Ruzbehân. *Traduit du persan par Henry Corbin. Présenté par Yann Richard.*

ŒUVRES CHOISIES DE PHILOSOPHIE SHÎ'ITE — Qâzî Sa'îd Qommî. *(La Clef du paradis et autres textes). Traduit et introduit par Christian Jambet.*

En couverture : « Lumière sur lumière » (Coran XXIV, 35)

MOLLÂ SADRÂ SHÎRÂZÎ

LE LIVRE DES PÉNÉTRATIONS MÉTAPHYSIQUES

(*Kitâb al-Mashâ'ir*)

Traduit de l'arabe, annoté et introduit
par Henry Corbin

Collection « Islam spirituel »
VERDIER

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU
CENTRE NATIONAL DES LETTRES

Nous remercions The Institute of Ismaili Studies *qui nous a facilité la réalisation de cet ouvrage.*

ISBN : 2-86432-070-3

AVERTISSEMENT

Le Livre des Pénétrations métaphysiques *est paru, pour la première fois, en 1964, dans la « Bibliothèque Iranienne » dont il constituait le dixième volume. L'ouvrage se composait d'une partie arabe, reproduisant le texte original de Mollâ Sadrâ ; d'une partie persane, la version commentée de Badî'ol-Molk Mîrzâ, et d'une partie française. L'ensemble a été reproduit par un procédé anastatique il y a quelques années en Iran.*

Le présent volume est la réédition de la partie française, comprenant l'introduction générale d'Henry Corbin, la traduction du texte de Mollâ Sadrâ, les notes et commentaires et l'index. Depuis longtemps difficilement accessible, introuvable en librairie, ce livre capital pour la compréhension de la pensée de Mollâ Sadrâ, et, au-delà, du shî'isme métaphysique de l'école d'Ispahan, était hors de portée des philosophes à qui Henry Corbin l'avait expressément destiné. A l'occasion de cette réédition de menues corrections ont été effectuées, sur la base de l'exemplaire personnel d'Henry Corbin, et en fonction du rajeunissement de son vocabulaire technique, tel qu'il l'avait lui-même opéré (v.g. « intrasubstantiel » pour « transsubstantiel ») ; dans l'appareil des notes, les références ont été mises à jour. Trois pages de l'introduction (57 à 60), ayant trait aux seuls problèmes d'établissement des textes arabe et persan, ont été supprimées.

Nous avons dû renoncer aux caractères munis de signes diacritiques. Le hamza *et le* 'ayn *sont représentés par la simple apostrophe. Dans la traduction, les expressions entre crochets droits sont d'Henry Corbin, celles entre crochets obliques sont des gloses du commentateur persan nommé ci-dessus. La numérotation des versets qorâniques est celle de l'édition Flügel.*

INTRODUCTION

I. ESQUISSE BIOGRAPHIQUE

Sadroddîn Mohammad ibn Ibrahîm Shîrâzî, plus communément désigné sous son surnom honorifique de Mollâ Sadrâ, ou de *Sadr al-Mota'allihîn* (le chef de file des théosophes), est une des très grandes figures qui honorent la pensée islamique en général, plus particulièrement la pensée de l'Islam shî'ite, et plus particulièrement encore la pensée et la spiritualité de l'Islam iranien. Il est malheureusement resté à peu près complètement inconnu des histoires générales de la philosophie en Occident, tant que l'on conserva l'habitude de n'y considérer la culture et les choses de l'Islam qu'en fonction de leur influence sur le Moyen Age latin. Cette influence cessant environ avec le VIIe/XIIIe siècle, la philosophie islamique devait s'arrêter, elle aussi, avec Averroës. C'est une opinion qui a été fréquemment exprimée avec une solennité définitive.

Le plus grave, en outre, est l'ignorance où l'on a été longtemps maintenu de tout ce qui concerne la pensée proprement shî'ite. Or, si l'on peut considérer que quelque chose a pris fin, dans le monde sunnite, avec Averroës, il reste que Mollâ Sadrâ, les maîtres qui l'ont précédé et ceux qui l'ont suivi, sont par excellence des témoins qui nous invitent à nous rendre enfin présente à nous-mêmes la conscience islamique telle qu'elle se présente à elle-même sous sa forme shî'ite. Un effort tout nouveau se dessine aujourd'hui. Il n'interdit pas de rendre hommage aux essais des précurseurs de bonne volonté, à ceux d'un Gobineau, par exemple, qui eut le mérite de

nommer pour la première fois dans un ouvrage occidental quelques-uns des philosophes iraniens dont il sera question ici plus loin, mais que l'on peut malheureusement soupçonner d'avoir pris pour un ouvrage de grand tourisme la grande encyclopédie, philosophique et théosophique, que Mollâ Sadrâ intitule : *Les Quatre Voyages* (Asfâr) *de l'esprit.* Un autre précurseur, Edward-G. Browne, se souvenant du mot hébreu *sepher*, trouvait plus sûr de traduire le titre par : *Les Quatre Livres*. Nul doute que l'opinion de ces pionniers eût été autre, s'ils avaient lu l'ouvrage. Mais l'on reconnaîtra volontiers que les exemplaires en étaient relativement rares, et que, pour le lire, il y a un seuil difficile à franchir, au fronton duquel une inscription invisible porte sans doute : « Que nul ne pénètre ici, s'il n'est philosophe[1]. »

Nous savons maintenant que Sadroddîn Mohammad Shîrâzî est né à Shîrâz, aux confins des années 979-980 de l'hégire, c'est-à-dire 1571-1572, sous le règne de Shâh Tahmasp (1524-1576). Nos études sont redevables de cette précision à l'éminent Shaykh Mohammad Hosayn Tabâtabâ'î, professeur à l'Université théologique de Qomm, et initiateur de la nouvelle édition des *Asfâr* de Mollâ Sadrâ. En préparant cette édition, le shaykh retrouva en effet, dans un manuscrit des *Asfâr* copié en 1197/1703 d'après l'autographe aujourd'hui disparu, la transcription d'un certain nombre d'annotations marginales que Mollâ Sadrâ avait ajoutées à son propre texte. En marge du chapitre affirmant l'unification *(ittihâd)* du sujet qui intellige *('âqil)* avec la forme intelligée par lui *(ma'qûl)* – l'on verra au cours du présent traité l'importance centrale de cette thèse – Mollâ Sadrâ avait noté : « Cette inspiration m'est venue au lever du soleil, le vendredi 7 jomadâ I de l'an 1037 de l'hégire (c'est-à-dire le 14 janvier 1628), alors que cinquante-huit ans de ma vie s'étaient déjà écoulés. » L'opération est simple ; comptons les années lunaires, cela donne pour date de sa naissance 979 ou 980 de l'hégire, c'est-à-dire 1571 ou 1572 A. D.[2]. Cette date et celle de son départ de ce monde (1050/1640) sont les deux seules dates absolument sûres dont nous disposions pour sa biographie. De cette biographie nous connaissons les épisodes extérieurs principaux, mais elle est essentiellement constituée par la courbe de sa vie intérieure.

Il reste que l'année 1380 de l'hégire lunaire (répartie sur nos années 1960-1961, et correspondant aux années 1338-1339 de

l'hégire solaire du calendrier actuellement en usage en Iran) marquait celle du quatrième centenaire de la naissance de notre philosophe, à Shîrâz. Ce quatrième centenaire fut solennellement célébré à Calcutta, à l'automne 1961 [3], par les soins de The Iran Society qui devança ainsi le projet qu'avait formé de son côté l'université de Téhéran, mais dont les vicissitudes du moment ont retardé la réalisation. Pourtant un certain nombre de publications ont été élaborées à cette occasion, sous l'égide de la Faculté de Théologie de l'Université de Téhéran, publications dans lesquelles on peut voir un indice, à côté d'autres, d'une renaissance des études de métaphysique traditionnelle [4]. A vrai dire, jamais l'étude ni l'enseignement de la philosophie de Mollâ Sadrâ ne se sont interrompus en Iran, depuis plus de trois siècles. Mais il est devenu urgent de penser et de présenter cette philosophie en fonction des questions qui se posent aux jeunes philosophes iraniens de nos jours. Il importe qu'elle prenne enfin toute sa signification aussi bien pour la pensée islamique de ce temps que pour l'histoire générale de la philosophie. Elle ne le pourra que si on la rattache au contexte dont elle est restée isolée. Et c'est à cet effort qu'il nous est permis de contribuer, chaque année, par un enseignement donné à la faculté des lettres de l'université de Téhéran, récapitulant les recherches poursuivies parallèlement, à Paris, à l'Ecole des Hautes Etudes [5]. C'est pourquoi le présent ouvrage voudrait être la contribution de la « Bibliothèque Iranienne » à la célébration du quatrième centenaire de la naissance du grand maître dont Shîrâz, comme pour Rûzbehân, pour Hâfez et pour tant d'autres philosophes et mystiques, fut la « patrie terrienne ».

On peut distinguer nettement trois périodes dans l'ensemble de la vie de Mollâ Sadrâ. Son père, un notable, jouissait d'une aisance de fortune suffisante pour n'épargner aucun soin dans l'éducation de son fils ; aussi bien celui-ci s'y prêtait-il par sa précocité, ses dispositions intellectuelles et morales. A cette époque, Ispahan était non seulement la capitale politique de la monarchie safavide et de l'Etat iranien restauré, mais aussi le centre de la vie scientifique en Iran. Les plus grands maîtres, dont l'enseignement s'étendait à toutes les branches du savoir, se trouvaient réunis dans ces célèbres collèges dont nous pouvons encore visiter quelques-uns aujourd'hui. Aussi était-il normal que le jeune Sadroddîn

abandonnât Shîrâz, son pays natal, pour accomplir le cycle complet de ses études à Ispahan.

Il y eut principalement pour maîtres trois personnages, trois hautes figures de la Renaissance safavide, dont les noms sont illustres dans l'histoire de la pensée et de la spiritualité iranienne. En premier lieu le shaykh Bahâ'oddîn 'Amilî, plus couramment désigné comme Shaykh-e Bahâ'î (ob. 1030/1621)[6]. C'est près de lui que Sadroddîn étudia les sciences islamiques traditionnelles, c'est-à-dire le droit canonique *(fiqh)*, le *tafsîr* du Qorân, la science des *hadîth* ou traditions des saints Imâms, la science des *rijâl* (les hommes qui les ont transmises) ; et la lecture des ouvrages de Mollâ Sadrâ montre à quel point il avait approfondi ces sciences. Il obtint de Shaykh-e Bahâ'î l'*ijâzat* (la licence d'enseigner à son tour ce qu'il avait étudié avec lui).

L'autre maître à qui Sadroddîn dut l'essentiel de sa formation, fut le grand Mîr Dâmâd (ob. 1040/1631), près de qui il étudia les sciences philosophiques spéculatives. Mîr Dâmâd, précisément, fut lié avec Bahâ'oddîn 'Amilî par une amitié d'une fidélité exemplaire. C'est à lui que ses disciples donnèrent le surnom qui lui est resté, de *Mo'allim thâlith, Magister tertius*, pour en marquer le rang éminent, dans la succession des philosophes, par rapport à Aristote que la tradition désigne comme *Magister primus (Mo'allim awwal)*, et par rapport à Fârâbî, au IVe/Xe siècle, qualifié traditionnellement de *Magister secundus (Mo'allim thânî)*. Chose curieuse, les œuvres de Mîr Dâmâd, réputées pour leur abscondité, sont restées en grande partie inédites. Tout se passe comme si l'œuvre du disciple avait éclipsé celle du maître. En tout cas, avec Mîr Dâmâd le jeune Sadroddîn fut à l'école d'un maître qui professait comme Sohravardî, *shaykh al-Ishrâq*, qu'une philosophie qui n'aboutit pas à la réalisation spirituelle, à l'expérience mystique, est une vaine et stérile entreprise ; et que, réciproquement, toute recherche d'une expérience mystique, si l'on est dépourvu d'une sérieuse formation philosophique préalable, vous expose aux égarements et aux illusions[7]. C'est de cette conception et de cette rigueur que les plus belles pages de Mollâ Sadrâ portent l'empreinte.

Enfin, bien que les indications sur ce point soient moins précises, Sadroddîn fut également à Ispahan l'élève d'un personnage hors série : Mîr Abû'l-Qâsim Fendereski (mort à

Ispahan, à l'âge de 80 ans, en 1050/1640, la même année que son illustre élève qui n'avait guère qu'une dizaine d'années de moins que lui)[8]. Il y avait à cette époque un va-et-vient considérable entre l'Iran et l'Inde, provoqué par la généreuse réforme religieuse de Shâh Akbar. Nombreux étaient les philosophes iraniens, notamment ceux de l'école *Ishrâqî* de Sohravardî, à la cour du souverain mongol. Mîr Fendereskî, dont il ne nous est parvenu que peu d'écrits, fut mêlé de très près à une entreprise dont la portée ne commence peut-être à s'entrevoir que de nos jours : la traduction de grands traités du sanskrit en persan. L'idée généreuse qui était à la base de l'entreprise, devait conduire le prince Dârâ Shakûh (1024/1615-1069/1659, l'infortuné petit-fils de Shâh Akbar, à périr dans une affreuse tragédie[9].

Après les années d'apprentissage s'ouvre une seconde période de la vie de Mollâ Sadrâ. Il s'en faut de beaucoup qu'elle marque pour lui le début du *cursus honorum* ; loin de là, elle résulte d'une décision où se révèle l'énergie d'une forte personnalité qui refuse tout compromis, dès lors que le sens suprême des choses spirituelles est en jeu. Comme tous les siens, au long des siècles, Mollâ Sadrâ s'est trouvé en butte aux tracasseries suscitées par les ignorantins de toute sorte, principalement par les docteurs de la Loi qui, ignorant délibérément ce qui fait l'essence même du shî'isme, professent, sous le couvert d'un pieux littéralisme, un agnosticisme destructeur. Il faut lire la longue introduction que Mollâ Sadrâ met en tête de son grand ouvrage (les *Asfâr*) ; c'est un document inappréciable, parce que, en illustrant la psychologie de son auteur, il illustre une situation où le shî'isme est mis en devoir de se reconquérir lui-même contre ceux qui portent officiellement le nom de shî'ites. Aussi bien le sort d'un philosophe, qu'il appartienne à la période safavide ou à n'importe quelle autre, est-il d'être un témoin contre son temps, beaucoup plus qu'un soi-disant « fils de son temps ».

Extrayons quelques lignes de cette introduction. « Dans le passé, écrit Mollâ Sadrâ, dès l'aube de ma jeunesse, j'ai consacré mes efforts, dans toute la mesure où le pouvoir m'en avait été donné, à la métaphysique (*falsafat ilâhîya*, la philosophie divine)... Je m'étais mis à l'école des anciens sages, puis à celle des philosophes plus récents, recueillant les résultats de leur inspiration et de leur méditation, bénéficiant des

prémisses écloses de leur conscience et de leurs secrets *(asrâr)*. Je m'attachais à condenser tout ce que je lisais dans les livres des philosophes grecs et autres, pour fixer chaque question dans sa quintessence, en bannissant toute prolixité... Malheureusement les obstacles contrariaient mon propos ; les jours succédaient aux jours sans que je parvienne à le réaliser... Lorsque j'eus constaté l'hostilité que l'on s'attire de nos jours à vouloir réformer les ignorants et les incultes, en voyant briller de tout son éclat le feu infernal de la stupidité et de l'aberration... et après m'être heurté à l'incompréhension de gens aveugles aux lumières et aux secrets de la sagesse... gens dont le regard n'a jamais dépassé les limites des évidences matérielles, dont la réflexion ne s'est jamais élevée au-dessus des habitacles de ténèbres et de leur poussière, gens auxquels, en raison de leur hostilité à l'égard de la connaissance et de la gnose *('irfân)*, et parce qu'ils rejettent totalement la voie de la philosophie *(hikmat)* et de la certitude personnellement vécue *(îqân)*, demeurent interdites les hautes connaissances théosophiques *('olûm moqaddasa ilâhîya)* et les secrets supérieurs de la gnose *(asrâr sharîfa rabbânîya)*, ces connaissances que les prophètes et les Amis de Dieu *(Awliyâ')* ont indiquées en symboles *(romûz)*, et que les philosophes *(hokamâ')* et les gnostiques *('orafâ')* ont signalées à leur tour... alors cet étouffement de l'intelligence et cette congélation de la nature s'ensuivant de l'hostilité de notre époque, me contraignirent à me retirer dans une contrée à l'écart, me cachant dans l'obscurité et la détresse, sevré de mes espérances et le cœur brisé... Mettant en pratique l'enseignement de celui qui est mon maître et mon soutien, le 1er Imâm, l'aïeul des saints Imâms témoins et Amis de Dieu, je commençai à pratiquer la *taqîyeh* (la discipline de l'arcane)[10]... »

Notre jeune philosophe choisit pour lieu de retraite le petit bourg de Kahak, à une trentaine de kilomètres au sud-est de Qomm. Lorsque, aujourd'hui encore, on suit, en venant de Qomm, la route menant à Ispahan, il faut, à une lieue et demie environ de Qomm, quitter la grand'route, traverser vers l'est une bande désertique d'une quinzaine de kilomètres. Alors, dans la brèche d'une chaîne de montagnes, s'ouvre une haute vallée montante qui conduit à Kahak. A vrai dire, le lieu est enchanteur. Kahak est un ensemble de jardins, riches en arbres d'essences variées. On y trouve une petite mosquée du XIe siècle de l'hégire, au plan insolite et où pria peut-être

Mollâ Sadrâ. Deux autres monuments plus récents, l'Imâmzâdeh Ma'sûmeh et un château-fort d'allure romantique, mais au matériau fragile, achèvent de caractériser le paysage. C'est dans cette solitude de jardins que Mollâ Sadrâ consacra plusieurs années de sa jeunesse à atteindre à cette réalisation spirituelle personnelle pour laquelle la philosophie est l'indispensable point de départ, mais sans laquelle, aux yeux de Sadrâ et de tous ceux de son école, la philosophie ne serait qu'une entreprise stérile et illusoire. Pour entrer dans cette solitude, et pour en ressortir victorieusement, il fallait avoir déjà pratiqué la haute discipline personnelle qui garantit l'indépendance à l'égard des opinions toutes faites, opinions reçues ou opinions prohibées.

Combien de temps dura cette retraite ? On incline à chiffrer ce temps entre sept et quinze ans[11]. Bien entendu, il était difficile à une personnalité de la force d'un Mollâ Sadrâ de préserver totalement le secret de sa retraite, d'empêcher les disciples de l'y retrouver et sa réputation de se répandre. C'est pourquoi l'on apprend sans trop de surprise qu'Allâhwîrdî Khân (nom arabo-persan équivalent à notre Dieudonné, *Adeodatus*), qui fut gouverneur du Fârs depuis l'année 1003/1594-1595 jusqu'à sa mort (1021/1612), fit construire à l'intention de notre philosophe une grande *madrasa* à Shîrâz, et le pria de consentir à revenir en son pays natal pour assumer l'enseignement de la nouvelle *madrasa*. Celle-ci, de proportions grandioses, subsiste encore à Shîrâz (Madrasa Khân), et l'on peut y visiter la salle, récemment restaurée, où Mollâ Sadrâ donnait ses cours. Nous ne voyons aucune raison décisive d'infirmer les déclarations explicites des historiens qui mentionnent l'initiative prise par le gouverneur Allâhwîrdî Khân, et d'exclure que ce fut bien de son vivant, par conséquent encore sous le règne de Shâh 'Abbâs Ier (1587-1629)[12], que Mollâ Sadrâ se rendit à l'invitation de venir enseigner à Shîrâz. A la mort d'Allâhwîrdî Khân, Mollâ Sadrâ, âgé de 41 ans, était en pleine maturité. Certaines allusions biographiques que l'on trouve dans les œuvres de son disciple et gendre, le célèbre Mohsen Fayz, peuvent, semble-t-il, s'expliquer autrement qu'en différant le retour de Mollâ Sadrâ à Shîrâz jusqu'à une date tardive, sous le gouvernorat d'Imâm Qolî-Khân, fils d'Allâhwîrdî Khân, lequel, ayant succédé à son père, fut à son tour gouverneur du Fârs jusqu'en

1043/1633-1634 (c'est-à-dire jusque sous le règne de Shâh Safî Ier, 1629-1642), et fit terminer en 1022/1613 les travaux de construction de la *madrasa*[13].

Quoi qu'il en puisse être, la période shirazienne marque la troisième grande étape de la vie de Mollâ Sadrâ. L'enseignement qu'il donna alors nous permet aujourd'hui de parler de l'école de Shîrâz comme nous parlons de l'école d'Ispahan. Sous son influence, Shîrâz devint en effet un important foyer de vie scientifique. Un voyageur anglais du XVIIe siècle, Thomas Herbert, relève que « Shîrâz a un collège dans lequel sont enseignées la philosophie, l'astronomie, la physique, la chimie et les mathématiques, et qui est le plus fameux collège de la Perse »[14]. On peut se représenter l'existence de Mollâ Sadrâ à Shîrâz, partagée entre la rédaction de ses livres et l'enseignement qu'il donnait à ses étudiants, un enseignement qui ne se limitait pas au savoir théorique, mais dont la portée morale est condensée dans les quatre impératifs qu'il impose à quiconque veut progresser sur la voie spirituelle : renoncer à posséder la richesse ; renoncer aux ambitions mondaines, à tout arrivisme ; renoncer au conformisme sectaire *(taqlîd)*[15], renoncer à toutes les formes de l'esprit négateur *(ma'sîya)*. Malgré le labeur énorme qu'il fournit, Mollâ Sadrâ accomplit sept fois pendant sa vie le pèlerinage de La Mekke. Il mourut sur la voie du retour de son septième pèlerinage, à Basra, où il fut enseveli, en 1050/1640.

L'esquisse bibliographique donnée ci-dessous permettra de se faire une idée de l'ampleur de son œuvre. Il est encore trop tôt pour tenter d'en fixer la chronologie ; du moins peut-on en relever les caractères essentiels. Elle comprend des œuvres monumentales de plusieurs centaines de pages in-folio, et elle comprend des opuscules ayant la dimension de celui qui est édité dans le présent volume. Elle couvre à peu près tout le domaine des sciences philosophiques et théologiques de l'Islam shî'ite. Elle comprend des commentaires aussi bien d'Avicenne et de Sohravardî que du *Livre des Sources* de Kolaynî, un des livres fondamentaux du shî'isme, recueillant l'enseignement des saint Imâms, ainsi que le *tafsîr*, très développé, de plusieurs sourates du Qorân.

Le type constant de pensée qui s'en dégage, est cette *hikmat ilâhîya*, sagesse divine, dont nos annotations du *Kitâb al-Mashâ'ir* auront ici même l'occasion de rappeler qu'elle n'est en

propre ni ce que nous désignons communément comme théologie, ni ce que nous désignons comme philosophie, mais étymologiquement *theo-sophia*. C'est un type de pensée qui prend naissance en propre au sein d'une religion prophétique, d'une communauté spirituelle groupée autour du Livre saint révélé par un prophète, parce que la présence de ce Livre impose comme première tâche l'herméneutique de son sens vrai, c'est-à-dire la compréhension de son sens spirituel, et partant le discernement de ses niveaux de signification. Réserver à la théologie les textes révélés, à la philosophie les thèmes spéculatifs, c'est là peut-être le fait caractéristique de toute une région de la pensée occidentale, dont les origines remontent à la scolastique latine. Mais c'est aussi la première laïcisation, celle qui soustrait la théologie au philosophe, tout en affectant de laisser celui-ci disposer de sa philosophie, mais qui, en fait, érige la théologie en un pouvoir dont le philosophe ne peut qu'écarter l'idée comme lui étant étrangère. La situation de nos théosophes en Islam s'apparente à celle d'un Jacob Bœhme et de son école, en chrétienté. Elle s'apparente aussi au cas des philosophes et théosophes juifs, puisant leur physique dans la Genèse, leur métaphysique dans les visions d'Isaïe, d'Ezéchiel et de Zacharie[16]. Sans doute l'historien de nos jours, s'il n'a pas réussi à surmonter les catégories de sa propre situation historique, risque-t-il de juger les élaborations de ces penseurs comme artificielles. Elles peuvent sembler telles à quiconque les juge de l'extérieur, mais elles ne sont nullement telles en elles-mêmes, parce que ces penseurs disposent d'une vision du monde qui assure la cohérence de toutes ses parties intégrantes, tandis que leur structure est dissociée précisément par les littéralistes qui les critiquent.

C'est pourquoi, pour comprendre dans son ensemble l'œuvre d'un penseur comme Mollâ Sadrâ, il ne suffit pas d'enregistrer sur une multitude de fiches les thèmes et les citations que l'on aura pu identifier. L'immense érudition de M. M.-T. Dânesh-Pajûh lui a permis, par exemple, de cataloguer un certain nombre de thèmes caractéristiques qui ont la prédilection de Mollâ Sadrâ, et d'énumérer tous les penseurs dans les œuvres desquels, à un titre ou à un autre, ces mêmes thèmes sont mentionnés[17] : primauté de l'acte d'exister sur la quiddité, théorie du mouvement substantiel (ou plutôt intra-substantiel), unification du sujet qui intellige avec la forme

intelligée, théorie de l'imagination comme faculté purement spirituelle, indépendante de l'organisme physique, théorie du *mundus imaginalis* (*'âlam al-Mithâl*), philosophie de la résurrection pour expliquer quelle sorte de corps elle concerne (le *ma'âd jismânî*). Il peut se faire que tel ou tel de ces thèmes ait été signalé et repéré chez plusieurs prédécesseurs. Mais, outre que sur chacun de ces thèmes, et sur leur ensemble, Mollâ Sadrâ a pris une position personnelle qui le distingue de tout devancier, nous nous rappellerons qu'une métaphysique traditionnelle ne cherche pas tellement à se signaler par une originalité à tout prix, comme peut le faire de nos jours l'auteur d'un système. Ou plutôt l'originalité s'y manifeste par quelque chose d'autre, un certain agencement que seul est à même de ressaisir ce qu'il est convenu d'appeler phénoménologie ou méthode *structurale*. La plus grave illusion est de croire que l'on a « expliqué » un philosophe ou une philosophie, parce que l'on a identifié et mis sur fiches les sources et les précédents. Pareil inventaire ne fait que préparer la tâche essentielle : situer la hauteur d'horizon, définir l'angle de vision, les lignes de force qui articulent entre elles, par exemple, la métaphysique de l'être, l'imâmologie et la philosophie de la Résurrection. C'est là qu'en dernière analyse, un Mollâ Sadrâ ne peut être expliqué que par lui-même, car nous pouvons toujours collectionner les sources, les citations ou les allusions, cela ne donnera jamais un Mollâ Sadrâ, si tout d'abord il n'existe pas un Mollâ Sadrâ pour les rassembler dans l'ordre d'une structure qu'il était seul à pouvoir leur donner.

Et cette structure ne résulte nullement d'une élaboration artificielle, d'un travail de bureau. Elle est le fruit lentement mûri par l'expérience spirituelle vécue dans la solitude exaltante de Kahak. Notre philosophe en fait lui-même la confidence à son lecteur, en une autre page de l'introduction à son grand-œuvre : « Lorsque j'eus persisté, écrit-il, dans cet état de retraite, d'*incognito* et de séparation du monde, pendant un temps prolongé, voici qu'à la longue mon effort intérieur porta mon âme à l'incandescence ; par mes exercices spirituels répétés, mon cœur fut embrasé de hautes flammes. Alors effusèrent sur mon âme les lumières du *Malakût* (le monde angélique), tandis que se dénouaient pour elle les secrets du *Jabarût* (le monde des pures Intelligences chérubiniques, le monde des Noms divins) et que la compénétraient les mystères

de l'Unitude divine. Je connus des secrets divins que je n'avais encore jamais compris ; des symboles *(romûz)* se dévoilèrent à moi, comme jamais n'avait pu jusqu'alors me les dévoiler aucune argumentation rationnelle. Ou mieux dit : tous les secrets métaphysiques que j'avais connus jusqu'alors par démonstration rationnelle, voici que maintenant j'en avais la perception intuitive, la vision directe [...]. Alors Dieu m'inspira de répandre une gorgée du breuvage auquel j'avais goûté, pour apaiser la soif des chercheurs [...]. C'est pourquoi j'ai composé un livre à l'intention des pèlerins en quête de la perfection spirituelle ; je divulgue ici une sagesse théosophale *(hikmat rabbânîya)* pouvant conduire ceux qui la cherchent, à la Majesté qu'enveloppent la Beauté et la Rigueur [18]. »

Nous pouvons observer que les termes qui, dans cette page, décrivent l'expérience spirituelle, concordent exactement avec ceux de Sohravardî et de Mîr Dâmâd : la certitude inébranlable découle finalement non pas de l'argumentation logique, mais de la présence immédiate, intuitivement, sinon visionnairement vécue. Par là même, Mollâ Sadrâ révèle son appartenance à l'école *Ishrâqî*, celle de Sohravardî, c'est-à-dire l'école qui se désigne comme celle de la théosophie orientale *(hikmat ishrâqîya* ou *mashriqîya)*, pour se situer non pas tellement *contre* l'école des péripatéticiens, que comme allant *au-delà* de celle-ci, car déjà Sohravardî professait que le péripatétisme constitue pour le philosophe une propédeutique nécessaire. Les notions de présence *(hodûr)* et de connaissance présentielle *('ilm hodûrî)* contrastent d'une part avec celle de *'ilm sûrî*, connaissance re-présentative d'un objet par l'intermédiaire d'une forme, d'une *species*, et s'identifient d'autre part avec celles de connaissance orientale *('ilm ishrâqî)* et de présence orientale, qui dominent toute cette métaphysique [19]. Dans le *Kitâb al-Mashâ'ir* l'on pourra justement constater d'une part la rejonction du concept d'existence *(wojûd)* et du concept de présence *(hodûr)*, en même temps que certaines preuves ou doctrines de base sont données comme orientales *(mashriqîya)*.

Si, pour récapituler, on peut dire, en un certain sens, de Mollâ Sadrâ qu'il est un avicennien, c'est un avicennien profondément imprégné de l'œuvre du *shaykh al-Ishrâq*. Mais c'est un *ishrâqî* dont le grand commentaire qu'il consacre au *Livre de la Théosophie orientale* de Sohravardî, l'interprète dans le sens de

sa propre métaphysique de l'être, laquelle pense bien en avoir terminé avec la vaine métaphysique des essences. C'est en outre un *ishrâqî* profondément imprégné de la lecture d'Ibn 'Arabî ; les références précises aux œuvres d'Ibn 'Arabî abondent sous sa plume. La simple mention de ces noms fait déjà pressentir comment vont s'organiser les lignes de force de la doctrine, celle d'un des plus notables néoplatoniciens de la Perse islamique. Mais il y manquerait encore l'indication essentielle, l'axe de cristallisation déterminant la structure d'un ensemble très complexe, à savoir la doctrine des Imâms du shî'isme. Mollâ Sadrâ est éminemment un penseur shî'ite, comme en fait foi, entre autres, son volumineux commentaire des *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî, malheureusement inachevé[20].

C'est là, précisément, que pour définir la situation d'un Mollâ Sadrâ, il y a un minimum de choses que l'on doit avoir présentes à l'esprit. Les *'orafâ'* sont ceux qui professent la « gnose shî'ite » (*'irfân-e shî'î*) comme étant la doctrine des Imâms et comme étant la gnose même de l'Islam. Aussi bien, en les étudiant aux origines et dans l'enseignement des Imâms qui leur sont communs jusqu'au sixième inclus, l'Imâm Ja'far al-Sâdiq (ob. 148/765), on ne peut séparer gnose ismaélienne et gnose shî'ite duodécimaine. Pour les *'orafâ'*, la doctrine shî'ite duodécimaine, c'est essentiellement la polarité de la *sharî'at* (la Révélation divine littérale, la Loi) et de la *haqîqat* (vérité spirituelle, gnostique, de cette Révélation) ; polarité du *zâhir* (aspect exotérique, littéral, apparent, des Révélations divines) et du *bâtin* (sens intérieur, réalité cachée, ésotérique) ; et partant, polarité de la *nobowwat*, plus exactement de la *risâlat* ou mission prophétique de l'Envoyé chargé de révéler une *sharî'at*, et de la *walâyat* ou Imâmat. La prophétologie de l'Islam, l'idée du prophète, la nécessité des prophètes, les catégories de prophètes, les modes et degrés de la connaissance prophétique (*wahy*, communication au prophète par l'Ange ; *ilhâm*, inspiration divine aux Imâms, etc.), tout cela doit être cherché à l'origine dans l'enseignement des Imâms du shî'isme. Mollâ Sadrâ a consacré à ces thèmes d'importantes pages de son commentaire de Kolaynî[21].

La prophétologie islamique est l'œuvre du shî'isme, parce que celui-ci en a posé les problèmes, et parce que la prophétologie implique l'imâmologie. Et elle l'implique en raison du

phénomène du Livre révélé qui est le centre de toute religion prophétique, car le shî'isme pose ces questions : quel est le *vrai* sens du Livre ? quels en sont les niveaux de signification ? On vient de rappeler les termes de *zâhir* et de *bâtin* ; à leur tour, ces termes se multiplient chacun par eux-mêmes et l'un par l'autre, multipliant pour autant les niveaux de signification. Mais le prophète est-il missionné pour révéler le *bâtin* ? Et si l'on professe que l'humanité ne peut pas se passer de prophètes, quelle est la situation, lorsque le dernier Prophète est venu et que la prophétie est close ? Ce sont les questions que pose et auxquelles répond le shî'isme, en proclamant la nécessité de l'Imâm en qui il voit essentiellement le *Qayyim bi'l-Qorân*, le Mainteneur du Livre, parce que l'Imâm connaît l'intégralité des sens du Livre. Lorsque l'on dit que la prophétie est close et que le prophète Mohammad a été le Sceau des prophètes *(Khâtim al-Anbiyâ')*, cela vise uniquement en termes shî'ites, la prophétie législatrice *(nobowwat al-tashrî')*. Car la clôture du cycle de la prophétie législatrice *(dâ'irat al-nobowwat)* marque l'inauguration du cycle de la *walâyat*, c'est-à-dire de l'initiation spirituelle des Amis de Dieu *(Awliyâ')* inaugurée par les Douze Imâms successifs, et qui durera jusqu'au retour ou *parousie* du douzième Imâm, à la fin de notre *Aiôn* ; jusque-là, et depuis que le jour même de la mort de son père, l'Imâm Hasan al-'Askarî (ob. 260/874), son fils, l'Imâm-enfant, Mohammad al-Mahdî, devint invisible aux hommes, le temps vécu par l'humanité est le temps de l'occultation *(zamân al-ghaybat)*[22]. En fait, le cycle de la *walâyat* commence invisiblement avec Seth comme Imâm d'Adam, mais dans les périodes antérieures du cycle de la prophétie on parlait de prophétie simple, non pas de *walâyat*. En contrepartie, il n'est plus possible, après la venue du Sceau des prophètes, d'employer le mot *nobowwat* ; mais sous le nom de *walâyat* continue en fait une prophétie qui, certes, n'est pas une prophétie législatrice, mais une *nobowwat bâtinîya*, une prophétie intérieure ou ésotérique.

Le fondement métaphysique de cette prophétologie se trouve dans l'idée de la *Haqîqat mohammadîya*, Réalité mohammadienne ou Réalité prophétique éternelle. On en verra ici même l'intervention (cf. *infra* introd. IV, 3) dans les notes annexées à notre traduction du *Kitâb al-Mashâ'ir*, dans les quelques citations extraites du commentaire de Shaykh

Ahmad Ahsâ'î. Cette *Haqîqat mohammadîya* a elle-même une double dimension : *zâhir* et *bâtin*. Chacun de ces aspects a respectivement sa manifestation dans la personne du Prophète et dans la personne des Imâms. Ensemble, les Quatorze Très-Purs (*Chahârdeh-Ma'sûm* : le Prophète, Fâtima, les douze Imâms ses descendants) forment le plérôme de lumière de la Création primordiale qui est la *Haqîqat mohammadîya*. Ils sont donc une même essence *(haqîqat, ousia)*. Et de même que la prophétie (le *zâhir*) a eu sa manifestation plénière *(mazhar)* en la personne de Mohammad comme Sceau des prophètes, de même la *walâyat* a sa manifestation plénière dans l'Imâmat, plus exactement en la personne du premier Imâm comme Sceau de la *walâyat* générale *(motlaqa)*, et en la personne du douzième Imâm comme Sceau de la *walâyat* mohammadienne. Le douzième Imâm, Imâm caché, Imâm attendu *(montazar)*, est ainsi présent à la fois au passé et au futur ; sa manifestation révélera le sens caché de toutes les Révélations divines et ramènera ainsi l'humanité à une religion unique comme au temps d'Adam. Il n'est pas douteux qu'en la personne de l'Imâm caché, le shî'isme duodécimain, l'imâmisme, ait pressenti le profond mystère d'une attente humaine de la clôture de l'histoire et d'une palingénésie, comme le zoroastrisme l'avait pressenti en la personne du Saoshyant ; le bouddhisme en la personne de Maitreya, le Bouddha futur ; le christianisme des Spirituels, depuis les Joachimites du XIIIe siècle, dans l'attente du règne de l'Esprit-Saint. Que l'on compare ici avec les derniers paragraphes du *Kitâb al-Mashâ'ir* (cf. n. 117 et 122).

Tout cela devait être rappelé très brièvement pour situer la position de Mollâ Sadrâ. Trop longtemps l'on a considéré la pensée islamique comme limitée aux trois groupes des dialecticiens du *Kalâm*, des soufis et des philosophes dits hellénisants, alors que shî'isme et ismaélisme y ont joué le premier rôle. Cette omission a été jusqu'au point que l'on a réussi ce tour de force de parler de la *walâyat* dans le soufisme, comme si c'était une création même du soufisme, alors qu'il en est longuement traité en premier lieu dans les propos des Imâms enregistrés par Kolaynî[23]. On peut facilement comprendre que la situation de la philosophie sera tout autre là où l'on professe qu'à chaque *zâhir* correspond un *bâtin*, et partant, que comprendre une chose c'est la comprendre comme symbole,

et là où l'on refuse purement et simplement cet ésotérisme au nom de la religion de la lettre et de la Loi. Le drame vécu par Mollâ Sadrâ remonte aux origines mêmes du shî'isme : c'est aussi bien le drame vécu par un Haydar Amolî (VIIIe/XIVe siècle)[24], parce que c'est le drame du shî'isme à l'intérieur de l'Islam, et finalement le drame des *'orafâ'* à l'intérieur même du shî'isme.

Car il s'agit d'un combat spirituel qui se livre sur deux fronts. D'une part, nous voyons Mollâ Sadrâ faire face (dans le *Kasr al-Asnâm)* contre les soufis (ou plutôt certains soufis) de son temps, qui affectent de mépriser l'étude, l'effort de la pensée, tout travail de l'esprit. D'autre part, il est engagé dans une lutte sans répit contre d'autres ignorantins, plus dangereux encore, ceux qui mutilent l'essence même du shî'isme, en instaurant une nouvelle religion de la lettre privée de son *bâtin*. En fait, c'est toute l'histoire du shî'isme iranien depuis la restauration safavide qui est en cause. Il y aurait à rechercher les raisons qui ont motivé l'envahissement des sciences religieuses par le *fiqh*, le droit canonique, bien que, de génération en génération, jamais n'aient été absents les témoins de la religion *'irfânî*. Ces docteurs de la Loi, ces ignorantins qui l'avaient contraint de fuir Ispahan et de se réfugier dans la solitude de Kahak, inspirent à Mollâ Sadrâ des pages d'une indignation véhémente. Incapables de rien comprendre aux secrets divins formulés en symboles *(romûz)* par les prophètes, ils prétendent que les philosophes gnostiques ont été séduits par une ruse divine et y ont succombé. Dans son livre des *Trois Sources*, notre philosophe apostrophe en ces termes un de ces hommes de la lettre : « Ne crois-tu pas, lui demande-t-il, que le séduit, c'est peut-être bien plutôt quelqu'un comme toi ? Si toute science est telle que tu l'as comprise, s'il faut qu'elle soit reçue à la lettre de la tradition et des shaykhs, alors pourquoi Dieu en plusieurs versets du Qorân blâme-t-il ceux qui fondent leur croyance sur un pareil conformisme et mettent en lui leur confiance ? Lorsque l'Emir des croyants, le premier Imâm, déclare : Si je le voulais, je pourrais, sur la seule *Fâtihat* du Qorân, produire un commentaire pesant la charge de soixante-dix chameaux ; est-ce d'un maître humain, est-ce par la voie d'un enseignement ordinaire, qu'il avait reçu une pareille science[25] ? »

Mollâ Sadrâ invoque les mêmes textes que Haydar Amolî

invoquait trois siècles plus tôt. Car les *'orafâ'* ont à faire valoir, entre autres cautions décisives, celle du quatrième Imâm, l'Imâm 'Alî Zaynol-'Abidîn (ob. 95/714), déclarant dans un de ses poèmes :

De ma Connaissance je cache les joyaux
De peur qu'un ignorant, voyant la vérité, ne nous écrase...
Ô Seigneur ! si je divulguais une perle de ma gnose
On me dirait : Tu es donc un adorateur des idoles ?
Et il y aurait des musulmans pour trouver licite que l'on versât mon sang !
Ils trouvent abominable ce qu'on leur présente de plus beau[26].

Eh bien ! demande Mollâ Sadrâ, quelle est donc cette science que vise ici le propos pathétique de l'Imâm, cette science sublime qui échappe à l'entendement vulgaire et qui vous fait passer aux yeux du commun des musulmans pour un impie et un idolâtre ? La réponse est simple. Il la trouve dans une déclaration de 'Abdollah ibn 'Abbâs, l'un des plus célèbres Compagnons du Prophète, s'exclamant un jour devant tout un groupe rassemblé à proximité de La Mekke : « Si je vous révélais comment j'ai entendu le Prophète lui-même commenter le verset énonçant la création des sept Cieux et des sept Terres (65:12), vous me lapideriez[27]. » Donc, celui qui par faveur divine est initié à l'ultime secret du message prophétique, celui-là est en péril d'être lapidé par les ignorantins en fureur. Et cela ne fait qu'illustrer un *hadîth* que tous les Imâms ont répété l'un après l'autre : « Notre cause est difficile, lourde à assumer ; seuls le peuvent un Ange du plus haut rang, ou un Nabî envoyé, ou un croyant dont Dieu a éprouvé le cœur pour la foi[28]. »

Il est facile alors à Mollâ Sadrâ de montrer que cette science qui fait tellement peur au commun des hommes et aux docteurs de la Loi, ce n'est ni la dialectique ni la philologie ni la médecine ni l'astronomie ni la géométrie ni la physique. Rien de ce qu'ont écrit les commentateurs exotériques du Qorân — le célèbre Zamakhsharî (ob. 538/1143 ou 548/1153), par exemple, et ses émules — rien de tout cela n'est la vraie science du Qorân, la gnose de la Révélation divine au sens vrai. Tout cela ressortit à la philologie, à la grammaire, à la dialectique, et ne touche qu'à l'écorce, au revêtement extérieur. La vraie science du Qorân c'est tout autre chose[29], et c'est précisément cette science réelle du Qorân, fondée sur l'enseignement

ésotérique des Imâms, qui met à la charge du philosophe la tâche de la philosophie prophétique.

A cette fin, Mollâ Sadrâ explique le rôle de la méditation philosophique par une image très simple, au cours de son commentaire du *Kitâb al-Hojjat*[30]. La révélation qorânique est la lumière qui *fait voir*, mais pour qu'elle fasse voir, il faut que l'enseignement des Imâms lève le voile. La méditation philosophique, c'est l'œil *qui voit* et qui contemple cette lumière. Pour que se produise le phénomène de la vision, il faut la lumière, mais il faut aussi des yeux qui regardent. Si vous supprimez cette lumière, vos yeux ne verront rien ; mais si vous fermez obstinément les yeux, comme le font les littéralistes et les docteurs de la Loi, vous ne verrez rien non plus. Dans les deux cas, c'est le triomphe des ténèbres, et le cas de celui qui n'ouvre qu'un œil, le cas du borgne, n'est pas meilleur. En revanche, conjoignez l'intelligence philosophique et la Révélation divine, c'est alors « lumière sur lumière », comme le dit le verset de la Lumière (*Ayat al-Nûr* 24:35) ; aussi bien les phases successives de ce verset qorânique réfèrent-elles, nous le savons, dans leur sens ésotérique, aux Quatorze Très-Purs. Et c'est pourquoi Mollâ Sadrâ le proclame : seule en Islam, l'école shî'ite a pu réussir cet accord, cette symphonie entre la Révélation divine et l'intelligence philosophique, et cela parce que les shî'ites puisent la connaissance et la sagesse à la Niche aux lumières de la prophétie et de la *walâyat*. Ce qui veut dire : parce que la philosophie du shî'isme est essentiellement la philosophie prophétique.

Dans le même esprit, Mollâ Sadrâ en une page très dense de ce même commentaire[31], situe la spiritualité des *Ishrâqîyûn* comme un entre-deux (un *barzakh*) qui conjoint et réunit la méthode des purs soufis, tendant essentiellement à la purification intérieure, et la méthode des philosophes tendant à la connaissance pure. Cette position nous fait encore mieux comprendre pourquoi il est arrivé à Mollâ Sadrâ, nous l'avons vu, de s'exprimer avec sévérité à l'égard de certains soufis, ceux-là justement qui affectent de mépriser l'effort intellectuel, et qui, dans leur mépris de la philosophie, sont aussi aveugles que leurs opposés, les ignorantins de la religion légalitaire. En fait, Sadrâ Shîrâzî représente avec beaucoup d'autres ce type de spiritualité shî'ite qui, tout en parlant le langage technique du soufisme, n'appartient cependant à

aucune *tarîqat* (congrégation) organisée, parce que le shî'isme, *'irfân-e shî'î*, est déjà la *tarîqat* au sens de la voie spirituelle, et que le lien de dévotion personnelle avec les saints Imâms est déjà le prélude de l'initiation.

Ces quelques indications suffisent, semble-t-il, à esquisser la figure spirituelle de Mollâ Sadrâ de Shîrâz. Son influence au cours des siècles, depuis ses élèves et les élèves de ses élèves, a été vraiment considérable ; elle dure jusqu'à nos jours. Ses œuvres ont été glosées, commentées ; presque toutes étant écrites en arabe classique (comme Mollâ Sadrâ les aurait écrites en latin, s'il avait été européen), plusieurs ont été traduites en persan (cf. *infra* II).

Parmi les savants de la période safavide qui bénéficièrent de son influence, il convient de nommer ses deux fils, Mîrzâ Ibrâhîm et Qawâmoddîn Ahmad, mais avant tout les deux disciples qui devinrent ses gendres et furent à leur tour d'éminents savants : Fayyâz 'Abdorrazzâq Lâhîjî (ob. 1072/1662) et Mohsen Fayz Kâshânî (ob. 1091/1680)[32]. Si l'on mesure son influence à la prise de conscience des problèmes philosophiques impliqués dans les *akhbâr* des Imâms du shî'isme[33], il faut nommer même le grand théologien Moh. Bâqir Majlisî (ob. 1111/1699-1700), à qui l'on doit la grande encyclopédie des *hadîth* shî'ites, intitulée *Bihâr al-Anwâr*, *L'Océan des lumières*, et qui, dans son propre commentaire des *Osûl* de Kolaynî, emprunte parfois, mais discrètement et sans le dire, un long passage au commentaire de Mollâ Sadrâ ; Mollâ Haydar Khwânsârî (ob. 1099/1688), auteur de la *Zobdat al-tasânîf* en persan[34] ; Mollâ Sâlih Mâzanderânî (ob. 1080/1669), auteur d'un commentaire intégral des *Osûl* de Kolaynî ; Mîrzâ Rafî'â Nâ'inî, auteur de gloses sur le même ouvrage[35] ; Mollâ Shamsâ Gîlânî, élève de Mîr Dâmâd et ami de Mollâ Sadrâ (cf. ses lettres citées, *infra* II)[36] ; Mollâ Hasan Lâhîjî Qommî, fils de 'Abdorrazzâq Lâhîjî, ci-dessus nommé, auteur de plusieurs ouvrages importants de philosophie shî'ite en persan, entre autres le *Sham' al-yaqîn fî ma'rifat al-haqq wa'l-yaqîn* (Téhéran, lith. 1303 h. l.) ; Nûroddîn Mohammad ibn Shâh Mortazâ Kâshânî, petit-neveu de Mohsen Fayz, auteur également de plusieurs ouvrages importants où l'on décèle, outre l'influence de son grand-oncle, celle des Ikhwân al-Safâ, de Sohravardî, Mîr Dâmâd, Mollâ Sadrâ etc. ; Moh. Bâqir Jâberî Nâ'inî ; Qotboddîn Moh. Ashkevarî, élève de Mîr Dâmâd,

auteur du *Mahbûb al-Qolûb* (histoire des penseurs et des spirituels en trois cycles : ceux d'avant l'Islam, ceux du sunnisme, ceux du shî'isme)[37], et d'un important *Tafsîr* shî'ite en persan[38] ; Sayyed Ni'matollah Jazâ'erî Shoshtarî[39], élève de Majlisî et de Mohsen Fayz, parmi les nombreux ouvrages duquel on citera les *Maqâmât al-Najât*, traité expliquant le sens des Noms divins ; Qâzî Sa'îd Qommî, élève de Mohsen Fayz, une des plus importantes figures de penseur imâmite (ob. 1103/1691)[40] etc.

Il faudrait mentionner également un grand nombre de penseurs de la période qâdjâre ; plusieurs le seront ci-dessous, à l'occasion de l'esquisse bibliographique. La personne et l'œuvre de Mollâ Hâdî Sabzavârî (ob. Dhû'l-Hijja 1289 /février 1873)[41] dominent cette époque. Relevons en outre les noms de deux éminents savants d'Azerbaïdjan[42] : Mollâ 'Abdollah Zonûzî Tabrîzî (auteur, entre autres, des *Lama'ât ilâhîya* en persan et de gloses sur les *Asfâr* de Mollâ Sadrâ) et son fils, Aghâ 'Alî Modarris Zonûzî (ob. 1307/1889), qui fut professeur à la Madrasa Sepahsâlâr de Téhéran. Parmi ses livres, il en est un qu'il composa l'année même de sa mort (les *Badâ'i' al-hikam* en persan, lith. Téhéran 1314, in-8° de 278 pages) en réponse à sept questions que lui avait posées le prince 'Emâdoddawleh Badî'ol-Molk Mîrzâ, c'est-à-dire le traducteur et commentateur en persan du *Kitâb al-Mashâ'ir*, dont il sera plus longuement question ci-dessous (III, 4). Il convient aussi de mentionner tout spécialement Shaykh Ahmad Ahsâ'î et l'école shaykhie, comme on le rappellera plus loin (III, 3 et IV, 3). Bien entendu, il serait faux de rallier l'école shaykhie à l'école de Mollâ Sadrâ, mais, comme on peut en juger d'après les commentaires très developpés de Shaykh Ahmad Ahsâ'î sur le *Kitâb al-Mashâ'ir* et le *Kitâb al-hikmat al-'arshîya*, les textes de Mollâ Sadrâ ont fourni à l'école shaykhie l'occasion de formuler et de préciser ses propres positions. Progressivement nous arrivons jusqu'à nos jours, jusqu'à l'éminente personnalité du shaykh Mohammad Hosayn Tabâtabâ'î, professeur à l'université théologique de Qomm, et au groupe de ses élèves ; nous avons rappelé déjà que l'on doit au shaykh l'initiative de la nouvelle édition des *Asfâr* de Mollâ Sadrâ. On lui doit en outre un important *Tafsîr* (*Tasfîr al-Mîzân*, neuf volumes parus jusqu'à ce jour). Et nous n'avons fait ainsi que mentionner quelques-uns des noms qui devront

prendre place en une future histoire de la philosophie islamique. Le grand nombre d'œuvres restées inédites ou à rééditer rend la tâche particulièrement complexe[43].

II. ESQUISSE BIBLIOGRAPHIQUE

L'essai de bibliographie des œuvres de Mollâ Sadrâ donné ci-dessous n'est probablement pas exhaustif, et il n'est pas chronologique (la lecture intégrale des œuvres de Mollâ Sadrâ étant la condition préalable pour opérer tous les recoupements). Telle que nous avons pu l'établir, cette bibliographie résulte des recherches les plus récentes de savants iraniens, avant tout celle de M. Dânesh-Pajûh, à qui l'on doit la rédaction de catalogues monumentaux : ceux des manuscrits de la Bibliothèque centrale de l'université de Téhéran (donation Meshkât), de la Bibliothèque de la faculté de droit, de la faculté des lettres etc. Grâce à ces inventaires, plusieurs manuscrits d'œuvres de Mollâ Sadrâ, déjà connues ou non, ont fait leur apparition. A l'occasion du quatrième centenaire, M. Dânesh-Pajûh a pu dresser la liste des œuvres de Mollâ Sadrâ identifiées comme telles, liste utilisée de son côté par M. J. Ashtiyânî qui y a ajouté quelques informations complémentaires.

La liste que nous avons établie de notre côté, vise essentiellement à permettre de repérer les titres des œuvres, d'en coordonner le contenu, et d'apprécier l'immense labeur de Mollâ Sadrâ. Nous avons particulièrement relevé les noms des glossateurs et des commentateurs, ces noms formant autant de jalons pour l'histoire de la philosophie iranienne jusqu'à nos jours. Pour le classement, nous avons suivi l'ordre alphabétique latin, tel qu'il résulte du mot typique de chaque titre que nous faisons figurer entre parenthèses en tête de chaque article. Nous avons donné en appendice la liste d'un certain nombre d'ouvrages dont l'attribution à Mollâ Sadrâ se présente encore comme douteuse, et pour finir, la liste de quelques œuvres qui ne sont certainement pas de lui. Nos sigles sont les suivants :

D.P. = M.T. Dânesh-Pajûh, *Fihrist-e Negâresh-hâ-ye Sadrâ-ye Shîrâzî* in *Yâd-Nâmeh-ye Mollâ Sadrâ* (publié par la faculté de théologie de l'université de Téhéran), 1380/1961, pp. 107-

120. La mention Ms. indique que plusieurs manuscrits d'un ouvrage y sont mentionnés.

Asht. = Sayyed Jalâloddîn Ashtiyânî, *Sharh-e hâl o ârâ-ye falsafe-ye Mollâ Sadrâ* (université de Mashhad), pp. 210-228.

GAL = C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Suppl. II, 588-589. Le chiffre figurant à la suite de ce sigle indique le numéro de l'œuvre dans la liste établie par Brockelmann, dont notre propre liste diffère notablement.

L'absence de l'un de ces sigles dans les articles de la bibliographie donnée ci-dessous, signifie que l'œuvre ne figure pas ou n'est pas classée comme telle dans la liste correspondante.

1. *(Ajwibat). Ajwibat al-masâ'il.* Réponse aux questions posées à Mollâ Sadrâ par Mollâ Shamsâ Gîlânî (Mollâ Sadrâ y appelle Mollâ Shamsâ « le plus cher de ses frères »). Ed. lith. en marge du *K. al-Mabda' wa'l-Ma'âd*, Téhéran 1314 h.l., pp. 340 à 359.

2. *Ajwibat al-masâ'il al-khams.* Réponse aux cinq questions posées à Mollâ Sadrâ par Mozaffar Hosayn Kâshânî (D. P. in Cat. bibl. université de Téhéran III, 1, p. 179.)

3. *Ajwibat al-masâ'il al-nasîrîya.* Réponse de Mollâ Sadrâ aux questions que Nasîroddîn Tûsî (ob. 672/1274) avait posées à Shamsoddîn 'Abdol-Hamîd Khosrow-Shâhî (580/1184-652/1254), sans avoir reçu de réponse. Ed. lith. en marge du *K. al-Mabda' wa'l-Ma'âd*, Téhéran 1314 h.l., pp. 372 à 391. Autres éd. et mss. D. P. 4 ; Asht. 4.

(Asfâr). Voir *al-Hikmat al-mota'âliya*.

4. *(Asrâr). Asrâr al-Ayât. Les Secrets des versets qorâniques.* Traite, selon la méthode *'irfânî*, en une introduction et dix chapitres, de questions d'herméneutique qorânique. Gloses de Mollâ 'Alî Nûrî. Ed. lith. Téhéran 1319 h.l. Autres éd. D. P. 5 ; Asht. 5 ; GAL 3.

5. *(Dîbâcheh). Dîbâcheh-ye 'Arsh al-Taqdîs...* Introduction à l'œuvre de son maître Mîr Dâmâd (en persan), signalée pour la première fois par D. P. in Cat. bibl. univ. III, 1, p. 299. D.P. 18 ; Asht. 18.

6. *(Dîwân). Dîwân* des poèmes de Mollâ Sadrâ en persan, recueillis par son élève et gendre Mohsen Fayz Kâshânî. Un ms. en existe dans un *majmû'â*, écrit de la main de Mohsen Fayz, à Kermanshâh, dans la bibl. de Hâjj Aghâ Ziyâ. Une

partie a été publiée par Seyyed Hosseïn Nasr. Cf. *infra Seh Asl.* D. P. 19 ; Asht. 19.

7. *(Hâshiyat). Hâshiyat al-rawâshih al-samâwîya.* Gloses sur le traité de Mîr Dâmâd portant ce titre *(Les Rosées célestes)*, et qui est une excellente introduction d'ensemble aux *Osûl* de Kolaynî (lith. Téhéran 1311 h.l.). En nous référant au propre commentaire de Mollâ Sadrâ sur Kolaynî, nous ne voyons aucune raison décisive d'infirmer l'attribution de ces gloses à Mollâ Sadrâ.

8. *(Hashr). Risâla fî'l-hashr. De la Résurrection.* Traité dans lequel Mollâ Sadrâ montre que tous les êtres, y compris les minéraux, participent à la Résurrection. Ed. lith. en marge des *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h.l., pp. 341 à 370, et en marge du *Kitâb al-Mabda' wa'l-Ma'âd*, Téhéran 1302 h.l., pp. 184 à 231. D. P. 14 ; Asht. 14 ; GAL 14.

9. *(Hikmat 'arshîya). Kitâb al-Hikmat al-'arshîya. Le Livre de la Théosophie inspirée du Trône.* Cet ouvrage contient la quintessence de la doctrine de Mollâ Sadrâ concernant le devenir posthume de l'être humain. Il a été l'objet d'un long commentaire critique de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (écrit à la demande de Mollâ Mashhad Shabestarî en 1236/1821). Mollâ Isma'îl Ispahânî (cf. *infra* n° 10) a jugé que les critiques de Shaykh Ahmad provenaient de ce qu'il ne comprenait pas bien la terminologie des philosophes ; mais il n'est pas absolument sûr que Mollâ Isma'îl ait lui-même tout à fait compris les intentions et la terminologie de Shaykh Ahmad. Nous revenons plus loin sur cette question, à propos du commentaire de Shaykh Ahmad sur les *Mashâ'ir* (*infra* III, 3). Son commentaire de la *H. 'arshîya* a été lith. à Tabrîz en 1278/1861, en un vol. grand in-8° de 447 pages. Quant à celui de Mollâ Isma'îl, la première moitié en a été lith. en marge du *majmû'a* comprenant : 1) Les *Mashâ'ir*, 2) La *H. 'arshiya*, Téhéran 1315 h.l. ; la seconde moitié a été lith. en marge des *Asrâr* (pp. 30 ss.), *supra* n° 4. Une paraphrase persane de l'ouvrage a été donnée récemment, à l'occasion du quatrième centenaire, par M. Gholâm Hosayn Ahanî (Public. de la faculté des lettres d'Ispahan, vol. 5). Ispahan, 1341 h.s. Mss. D. P. 15 ; Asht. 15 ; GAL 4.

On trouvera quelques pages essentielles de la *Hikmat 'arshîya* de Mollâ Sadrâ et du commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, traduites dans notre ouvrage *Corps spirituel et terre céleste*, pp. 194-200 et 230-242.

[La traduction de ces traités, par H. Corbin, paraîtra dans la collection « Islam spirituel », éd. Verdier.]

10. *(Hikmat mota'âliya). al-Hikmat al-mota'âliya fî'l-Asfâr al-arba'a al-'aqlîya. La Haute Sagesse* (ou philosophie supérieure) *concernant les Quatre Voyages de l'esprit.* C'est le grand-œuvre de Mollâ Sadrâ, la somme philosophique de l'Iran shî'ite. La rédaction en fut terminée en 1037/1628. Le titre de *Quatre Voyages de l'esprit* ou *Voyages spirituels* réfère à une terminologie *'irfânî* traditionnelle. Le sens de chacun des quatre voyages détermine les problèmes philosophiques ou théosophiques qui lui sont rattachés : 1) Voyage du monde créaturel vers Dieu *(mina'l-Khalq ilâ'l-Haqq)* ; 2) Voyage à partir de Dieu vers Dieu et par Dieu, ou voyage en Dieu et par Dieu *(fî'l-Haqq bi'l-Haqq)* ; 3) Voyage à partir de Dieu vers le monde créaturel et par Dieu *(mina'l-Haqq ilâ'l-Khalq bi'l-Haqq)* ; 4) Voyage à partir du monde créaturel vers le monde créaturel, mais par Dieu *(mina'l-Khalq ilâ'l-Khalq bi'l-Haqq).* Le premier traite des problèmes généraux de la physique, de la matière et de la forme, de la substance et de l'accident. A son terme, le pèlerin s'est exhaussé au plan suprasensible des réalités divines. Le second voyage ne quitte pas le plan métaphysique ; le pèlerin y est initié aux *Ilâhîyât*, aux problèmes de l'Essence divine, des Noms divins et des Attributs divins. Le troisième opère un parcours mental inverse du premier ; il initie à la connaissance des Intelligences hiérarchiques et des univers suprasensibles. Le quatrième initie essentiellement à la connaissance de l'âme, c'est-à-dire à la connaissance de soi (comme connaissance orientale, *ishrâqî*, vérifiant la maxime : celui qui se connaît soi-même, connaît son Seigneur), au *tawhîd* ésotérique, reconnaissant qu'il n'y a que Dieu à être, aux différents symboles référant au devenir posthume de l'être humain.

Une édition lithographiée de cet ouvrage monumental, portant en marge les Gloses de Mollâ Hâdî Sabzavârî, parut à Téhéran en 1282/1865, par les soins de 'Alî Panâh Zonûzî et Mohammad Hasan Fânî Zonûzî ; elle se présente en deux volumes totalisant près de mille pages in-folio. Comme nous l'avons déjà indiqué, une nouvelle édition, typographique cette fois, a commencé récemment de paraître par les soins du shaykh Mohammad Hosayn Tabâtabâ'î, professeur à l'université théologique de Qomm, Téhéran 1378/1958 ss. Quatre

volumes sont parus jusqu'ici, respectivement les première et seconde parties du premier et du quatrième *Voyage*. D. P. 16 ; Asht. 16 ; GAL 1.

Ce grand ouvrage a été l'objet de nombreux commentaires dont aucun n'est négligeable, car ils reflètent toute l'histoire de la philosophie iranienne de la période qâdjâre. Voici la liste des commentateurs et glossateurs repérés jusqu'ici (cf. Asht. pp. 214 ss.).

1) Aghâ Mohammad Bîdâbâdî (ob. 1197/1783, cf. *infra* trad. des *Mashâ'ir*, n. 24). Il fut le maître de philosophes et théologiens imâmites tels que Mollâ 'Alî Nûrî, Mollâ Mahdî Naraqî, etc.

2) Mollâ 'Alî ibn Jamshîd Nûrî (ob. 1246/1830, cf. *infra* III, 3 et trad. des *Mashâ'ir*, n. 24), élève du précédent. Les études sadriennes doivent beaucoup à ses livres et à l'enseignement qu'il donnait à Ispahan. Ses élèves les plus réputés furent Mollâ Isma'îl Ispahânî, Mollâ Aghâ-ye Qazvînî, Mollâ 'Abdollah Zonûzî, Mollâ Mohammad Ja'far Langarûdî, Mîrzâ Sayyed Râzî Mâzanderânî.

3) Mollâ Isma'îl Ispahânî (ob. 1277/1860-1861, cf. *supra* n. 9 et *infra* III, 3, ainsi que la trad. des *Mashâ'ir*, n. 24).

4) Aghâ Mohammad Rezâ Qomshahî (ob. 1306/1888-1889), maître réputé en *'irfân*. En philosophie, il avait été, à Ispahan, l'élève de Mollâ 'Alî Nûrî et de Mollâ Moh. Ja'far Langarûdî ; en *'irfân* il avait été l'élève de Sayyed Râzî Mâzanderânî. D'Ispahan il se fixa à Téhéran, où il enseigna, à la Madrasa Sadr, principalement les *Asfâr*, les commentaires des *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, etc. Ses élèves les plus connus furent Mîrzâ Safâ Ispahânî, Mîrzâ Mahmûd Qommî, Mîrzâ Ibrâhîm Zenjânî.

5) Aghâ 'Alî Modarris Zonûzî Tabrîzî (ob. 1307/1889-1890, déjà nommé *supra* chap. I *in fine*). M. Jalâdoddîn Ashtiyânî signale la présence du manuscrit autographe de ses gloses dans sa famille (propriété de feu Mîrzâ Fazlollâh Khân Ashtiyânî).

6) Mîrzâ Hâshim Gîlânî Rashtî Ashkevarî, élève de Aghâ Mohammad Rezâ Qomshahî et de Aghâ 'Alî Hakîm ; maître en *'irfân*, il enseignait les *Asfâr*, les *Fosûs*, etc. Il eut de nombreux élèves : Mîrzâ Mahdî Ashtiyânî, Shaykh Mahdî Mâzanderânî, Mîrzâ Ahmad Ashtiyânî, Mîrzâ Mohammad 'Alî Shâhâbâdî, Mîrzâ Zakî Tork, Mîrzâ Mahmûd Ashtiyânî, Aghâ Bozorg Mashhadî Shahîdî, etc.

7) Mollâ Aghâ-ye Qazvînî, autre maître de la même époque, élève de Mollâ 'Alî Nûrî, Mollâ Isma'îl Ispahânî, Aghâ 'Alî Hakîm. M. Jalâloddîn Ashtiyânî a vu le texte de ses gloses dans un manuscrit des *Asfâr*, propriété de Hâjj Shaykh 'Abbâs Teherânî.

8) Mollâ Hâdî Sabzavârî (ob. 1289/1873), maître dont on a déjà rappelé ici l'importance exceptionnelle pour toute cette période. Ses gloses, qui couvrent l'ensemble des *Asfâr*, dépassent en importance toutes les autres par leur contenu et leur ampleur ; elles forment à elles seules un compact volume. On rangera immédiatement après, par ordre d'importance, les gloses de Aghâ 'Alî Modarris Zonûzî (*supra* n° 5) lesquelles vont du début des *Asfâr* jusqu'au *Livre de l'âme*.

On souhaiterait que tout cela fût méthodiquement et consciencieusement édité. Ces quelques indications concernant le texte de Mollâ Sadrâ et son amplification par tant d'éminents penseurs, nous donnent une idée du travail à accomplir pour connaître en détail les problèmes qui ont occupé la conscience spirituelle shî'ite pendant toute cette période. Ce qu'ils peuvent signifier pour les sciences philosophiques et religieuses, nous avons essayé de le suggérer dans les annotations commentant notre traduction du livre des *Mashâ'ir*. On ne doit jamais négliger le travail prodigué dans ces gloses. On ne disposait pas alors de revues et de périodiques ; souvent ces gloses tiennent lieu des articles que nos philosophes auraient écrits, s'ils avaient eu de ces publications périodiques. Et nous savons que c'est là, avant les livres, que s'élabore la recherche.

11. *(Hodûth). Risâla fî hodûth al-'âlam : Sur la genèse du monde dans le temps*, que Mollâ Sadrâ établit d'après sa doctrine du mouvement intrasubstantiel *(harakat jawharîya)*, contrairement à la position de son maître, Mîr Dâmâd, qui admettait l'existence du monde *ab aeterno*. Il y réfère aux philosophes grecs : Thalès de Milet, Anaxagore, Anaximène, Empédocle, Pythagore, etc. Ed. lith. *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h. l., pages 1 à 109. Mss. D. P. 13 ; Asht. 13 ; GAL 7.

12. *(Iksîr). Iksîr al-'ârifîn. L'Elixir des gnostiques.* Sur la classification des sciences, la personne humaine comme lieu de la connaissance, les origines de l'homme, les fins de l'existence humaine. Ed. lith. *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h. l., pages 278 à 340. Mss. D. P. 6 ; Asht. 6 ; GAL 13.

13. *(Imâmat). Risâla fi'l-Imâmat. Dissertation sur l'Imâmat.* Ce traité est porté dans la *Dharî'a* de Shaykh Aghâ Bozorg, vol. II, p. 333, sous le n° 1325, malheureusement sans indication de manuscrit. Il commence par ces mots : « Il y a dans l'homme une chose célestielle *(shay' malakûtî)* et réalité divine *(amr rabbânî)* dont il tient le privilège de Dieu ; cette propriété *(khâssîya)*, c'est l'Imâmat. » En tenant compte de ce que Mollâ Sadrâ écrit ailleurs sur l'Imâm et l'Imâmat (in *Sharh al-Osûl mina'l-Kâfî*), nous ne voyons, pour notre part, aucune raison décisive de mettre en doute l'attribution de ce texte à Mollâ Sadrâ.

14. *(Ittihâd). Risâla fî ittihâd al-'âqil wa'l-ma'qûl. Dissertation sur l'unification du sujet qui intellige et de l'objet intelligé.* D'après Shaykh Aghâ Bozorg, *Dharî'a ilâ tasânîf al-shî'a*, vol. I, p. 81, n° 386, ce livre aurait été imprimé en Iran. D. P. 1 ; Asht. 1.

15. *(Ittisâf). Risâla fî ittisâf al-mâhîya bi'l-wojûd. Traité concernant la doctrine qui fait de l'existence un prédicat de la quiddité*, c'est-à-dire la doctrine dont Mollâ Sadrâ, dans les *Mashâ'ir*, prend le contre-pied (les *Asfâr* y sont cités). Ed. lith. *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h. l., pp. 110 à 119. Ed. et mss. D. P. 2 ; Asht. 2 ; GAL 9.

16. *(Kasr). Kasr asnâm al-jâhilîya fî dhamm al-motasawwifîn. Démolition des idoles de l'ignorance, en blâme de ceux qui font profession de soufisme*. Dans ce livre Mollâ Sadrâ se montre comme un fidèle adepte de l'école *ishrâqî* de Sohravardî, pour qui toute tentative de réalisation spirituelle sans formation philosophique préalable est vouée aux égarements. Mollâ Sadrâ dut faire face à une double catégorie d'ignorantins : d'une part, il y avait le pieux agnosticisme des *foqahâ* de la religion légalitaire (cf. *infra Seh Asl*), d'autre part il y avait l'obscurantisme de certains soufis qui affectaient de mépriser les livres, l'éducation de l'intelligence, la connaissance comme telle. Le blâme de Mollâ Sadrâ ne vise pas tant le soufisme comme tel, qu'un certain soufisme dégénéré de son temps, sans qu'il précise de qui il s'agit (mais tout le monde à l'époque devait le savoir). Mollâ Sadrâ sera lui-même accusé de soufisme par les *foqahâ* littéralistes et légalitaires. C'est qu'en fait il n'est pas besoin d'appartenir à une *tarîqat* pour vivre la spiritualité du soufisme. Tel est l'exemple de ceux qui en Iran ont vécu leur shî'isme comme étant le vrai soufisme, et réciproquement : ni Haydar Amolî, ni Mîr Dâmâd, ni Mollâ Sadrâ, ni tant

d'autres, n'ont appartenu à une *tarîqat*. Toute une enquête serait à faire ; c'est dire l'extrême importance de cet ouvrage de Mollâ Sadrâ. Il a été édité récemment par les soins de M. Dânesh-Pajûh, parmi les publications de la faculté de théologie de l'université de Téhéran, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Mollâ Sadrâ. D. P. 28 ; Asht. 27.

17. *(Khalq). Risâla fî Khalq al-a'mâl. Traité sur la création des actes humains.* A qui en incombe la responsabilité ? Mollâ Sadrâ confronte les positions sunnites et les positions shî'ites issues de l'enseignement des Imâms. Ed. lith. *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h. l., pp. 371 à 377, et Téhéran 1305 h. l., avec le *Kashf al-fawâ'id* de 'Allâmeh Hillî, D. P. 17 ; Asht. 17 ; GAL 16.

18. *(Limayya). Maqâla fî limayyat ikhtisâs al-Mintaqa bi-mawdi'in mo'ayyanin mina'l-falk. Dissertation sur la question de savoir pourquoi le Zodiaque a le privilège d'un endroit déterminé de la Sphère.* Mss. D. P. 29 ; Asht. 28.

19. *(Ma'âd). Risâla fî'l-Ma'âd al-jismânî. Traité sur la résurrection corporelle.* Ms. Cat. Mashhad IV, p. 201, n° 876, en marge des folios 164 à 168 de la seconde partie d'un ms. du *Shifâ* d'Avicenne. Un autre court traité sous le même titre in Cat. univ. Téhéran III, 1, p. 322, n° 863, mais il pourrait ne s'agir que d'un extrait d'une autre œuvre de Mollâ Sadrâ. D. P. 35 ; Asht. 34. Cf. *supra* n° 9.

20. *(Mabda'). Kitâb al-Mabda' wa'l-Ma'âd. Le Livre de l'Origine et du Retour.* Cosmogonie et eschatologie. Mollâ Hâdî Sabzavârî a rédigé également des gloses sur cet important traité, éd. avec la lith. du texte, Téhéran 1314 h. l. Mss. D. P. 30 ; Asht. 29 ; GAL 27.

M. Jalâloddîn Ashtiyânî signale qu'un ms. de ce traité, écrit de la main de 'Abdorrazzâq Lâhîjî, élève et gendre de Mollâ Sadrâ, se trouve dans la bibliothèque de Shaykh Mohammad Hosayn Tabâtabâ'î, l'initiateur de la nouvelle édition des *Asfâr*, dont M. Ashtiyânî fut lui-même l'élève pendant plusieurs années, à l'université théologique de Qomm.

21. *(Mafâtîh). Mafâtîh al-ghayb. Les Clefs du monde supra-sensible.* Avec le commentaire des *Osûl* du *Kâfî* de Kolaynî et le *Tafsîr*, cet ouvrage de la maturité est éminemment représentatif de la philosophie de Mollâ Sadrâ et de la haute pensée shî'ite. L'auteur y traite, en philosophe *'irfânî*, de thèmes essentiels proposés par le Qorân et les *hadîth* des Imâms, et

pour la compréhension desquels les ennemis de la philosophie et de la gnose ne disposent d'aucune clef. L'ouvrage comprend 173 pages in-folio et a été lith. à Téhéran (s. d.), à la suite du commentaire des *Osûl mina'l-Kâfî* et avec les annotations marginales de Mollâ Hâdî Sabzavârî : D.P. 36 ; Asht. 35 ; GAL 5.

22. *(Mashâ'ir). Kitâb al-Mashâ'ir. Le Livre des pénétrations métaphysiques.* C'est l'ouvrage traduit ici. On trouvera ci-dessous, chap. III, les indications concernant le titre, le plan, les commentateurs. D. P. 33 ; Asht. 30 ; GAL 2.

23. *(Mazâhir). Kitâb al-Mazâhir al-ilâhîya fi-asrâr al-'olûm al-kamâlîya. Livre des formes épiphaniques concernant les secrets des connaissances menant à la perfection spirituelle.* Exposé d'ensemble des questions philosophiques et théosophiques sous l'angle de la vie spirituelle. Ed. lith. en marge du *Kitâb al-Mabda' wa'l-Ma'âd*, Téhéran 1314, pp. 232 à 338. Une nouvelle édition en a été donnée récemment, avec introduction en persan et des notes, par M. Jalâloddîn Ashtiyânî, à l'occasion du quatrième centenaire (Publications de l'université de Mashhad), 1381/1961. D. P. 34 ; Asht. 33.

24. *(Mizâj). Risâla fi'l-Mizâj. Traité de la complexion*, formant l'un des thèmes de la science de l'âme *('ilm al-nafs)*. Cat. Mashhad IV, p. 143, n° 695. D. P. 32 ; Asht. 32.

25. *(Motashâbih). Motashâbih al-Qorân. Sur les versets métaphoriques* (ou ambigus, difficiles) *du Qorân.* Cf. Qorân 3/5. Très tôt les spécialistes de l'herméneutique qorânique ont étudié le cas de ces versets. M. 'Alî-Naqî Monzavî qui a le premier, croyons-nous, signalé l'existence de ce traité de Mollâ Sadrâ, en rappelle la liste dans la notice qu'il a consacrée à la description de ce ms. (Cat. bibl. univ. Téhéran I, pp. 192-194). Mollâ Sadrâ traite la question du point de vue philosophique *'irfânî*. L'œuvre comprend six chapitres et couvre 50 pages d'un *majmû'a* (n° 870, copié en 1287 et 1296 h. l.) qui contient cinq *risâla*, dont les gloses de Mollâ 'Alî Nûrî sur les *Shawâhid robûbîya* (*infra* n° 34). D. P. 31 ; Asht. 31.

26. *(Nâmeh).* Lettre adressée par Mollâ Sadrâ à son ami Mollâ Shamsâ Gîlânî. « J'ai envoyé cette lettre pour ta famille... » Autographe dans le ms. univ. Téhéran n° 2608. D. P. 13.

27. *Nâmeh-ye Sadrâ be-ostâd-e khwôd Sayyed Mîr Dâmâd.* Lettre de Mollâ Sadrâ à son maître Mîr Dâmâd (ob. 1040/1631).

M. Ashtiyânî a publié le texte de cette lettre à la suite de sa bibliographie (pp. 225-228, d'après le ms. Catalogue Mashhad IV, p. 109, nº 598, parmi différentes pièces transcrites à la suite du traité d'Avicenne sur la prophétie, *R. fî ithbât al-nobowwat*). Le texte est malheureusement incomplet (sans que l'on puisse dire si c'est Mollâ Sadrâ qui n'acheva pas sa lettre, ou si c'est le copiste qui n'acheva pas son travail). La lettre débute par de multiples bénédictions appelées sur la personne de Mîr Dâmâd, une accumulation d'éloges dont le moindre n'est pas la qualification de « Onzième Intelligence », et un émouvant hommage de reconnaissance du disciple envers le maître. Mollâ Sadrâ soumet à Mîr Dâmâd sa critique des arguments que l'on produit en général à l'appui de la thèse qu'un corps, une réalité matérielle comme telle, ne peut donner l'existence à un autre corps. Il critique les arguments sous tous leurs aspects pour aboutir à cette position de thèse : qu'une substance n'est pas la cause d'une autre quant à ce qui en fait la substantialité, mais quant à l'acte d'exister. Il faut donc en arriver à la thèse sadrienne par excellence de la primauté de l'existence par rapport à la quiddité. On peut alors, par recoupement avec les autres ouvrages de Mollâ Sadrâ, reconstituer à peu près l'idée qui eût dominé la fin du texte inachevé. C'est la démonstration de cette thèse qui occupera la majeure partie du *Kitâb al-Mashâ'ir* présenté ici. La lettre à Mîr Dâmâd met en cause la conception même du monde physique chez les philosophes de l'époque. D P. 38 ; Asht. 37.

28. *(Qadâ', Qazâ'). Risâla fî-mas'alat al-Qadâ' wa'l-Qadar fî af'âl al-bashar. Dissertation sur le problème du Décret divin et de la Destinée concernant les actes de l'homme.* Ed. lith. *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h. l., pp. 148 à 237, avec des gloses de Mollâ 'Alî Nûrî, D. P. 27 ; Asht. 26 ; GAL II.

29 *(Qodsîya). Al-Risâlat al-qodsîya fî asrâr al-noqtat al-hissîya al-moshîra ilâ asrâr al-howîya. Sur la science ésotérique des lettres et la signification du point* (M. Ashtiyânî met en doute l'attribution de l'œuvre). Ed. lith. en marge du *Kitâb al-Mabda' wa'l-Ma'âd*, Téhéran 1314 h. l., pp. 153 à 183. Mss. D. P. 20 ; Asht. 20.

30. *(Sarayân). Sarayân nûr wojûd al-Haqq fî'l-mawjûdât. La pénétration de la lumière de l'existence divine dans les existants.* L'image du titre est assez saisissante ; *sarayân*, c'est littérale-

ment aussi « cheminement nocturne, voyage de nuit. » Bien que certains l'aient attribué à Mohsen Fayz, M. Ashtiyânî ne met pas en doute que ce traité soit une œuvre de jeunesse de Mollâ Sadrâ, du temps où il professait encore la métaphysique des essences (donnant aux quiddités la préséance sur *l'exister*). Ed. lith. *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h. l., pp. 132 à 148. Mss. D. P. 21 ; Asht. 21 ; GAL 28.

31. *(Seh Asl). Risâla-ye Seh Asl. Les Trois Sources*, traité rédigé directement en persan par Mollâ Sadrâ. De même qu'il avait eu à faire face à un soufisme extrémiste (*supra* n° 16), l'auteur ici fait face aux représentants de la religion légalitaire, les *foqahâ* ou docteurs de la Loi, qui ignorent et refusent systématiquement la philosophie et la gnose. Nous y avons référé ci-dessus (chap. I, n. 25, 27, 29). Mollâ Sadrâ met en œuvre les *hadîth* des Imâms pour montrer ce qui fait l'essence du shî'isme. Sa position est la même que celle de Haydar Amolî (VIIIe/XIVe siècle). L'ouvrage a été édité récemment, à l'occasion du quatrième centenaire : Sadr al-Dîn Shîrâzî (Mollâ Sadrâ), *Se 'Asl and his Mathnawî and Rubâ'îyât*, ed. with introd. and notes by Seyyed Hossein Nasr (Publications de la faculté de théologie de l'université de Téhéran), 1380/1961. D. P. 22 ; Asht. 22.

32. *(Sharh al-Hidâyat). Sharh al-Hidâyat al-athîrîya*. Commentaire du *Kitâb al-Hidâyat*, œuvre de Athîroddîn Abharî (ob. vers 663/1264). Traité général de philosophie. Sur ce commentaire de Mollâ Sadrâ, des glossateurs ont encore prodigué leur travail : Mawlawî Mîrzâ Moh. Hasan ; Aghâ 'Alî Modarris Zonûzî ; Moh. Hâdî Hosaynî ; Mîrzâ Abû'l-Hasan Jalveh ; Mollâ Nizâmoddîn ibn Mollâ Qotboddîn Sahâlî (ob. 1161/1748) ; Bahrol-'Olûm Abû'l-'Ayyâsh 'Abdol-'Alî Mohammad ibn Nizâmoddîn (ob. 1235/1819-1820). Ed. lith. Téhéran 1313 h. l. Mss. D. P. 24 ; Asht. 24 ; GAL 34.

33. *(Sharh al-Osûl). Sharh al-Osûl mina'l-Kâfî*, Commentaire des *Osûl* (*Sources* ou première partie) du *Kâfî (Le Livre qui suffit)* de Abû Ja'far Mohammad ibn Ya'qûb Kolaynî (ob. 329/940). C'est un des ouvrages fondamentaux du shî'isme duodécimain, et parmi tous les commentaires qui en ont été donnés à l'époque safavide, celui de Mollâ Sadrâ se signale comme un monument de philosophie *'irfânî*. Il n'a malheureusement pu commenter que le *Kitâb al-'Aql (Le Livre de l'Intelligence)*, le *Kitâb al-Tawhîd* et le début du *Kitâb*

al-Hojjat (Livre de l'Imâm), jusqu'au chap. XI, c'est-à-dire un dixième environ de ce livre III. La mort n'a pas laissé à Mollâ Sadrâ le temps d'achever, et l'ouvrage s'interrompt en plein essor d'un grand développement, comme *L'Art de la fugue* de Bach. Nous avons dit ci-dessus (chap. I, n. 5 et 20) les recherches que nous avons déjà consacrées au *Kitâb al-Hojjat*, et notre projet de les publier. Ce commentaire de Mollâ Sadrâ est un monument de la pensée shî'ite. Tout ce qui fait l'essence du shî'isme : la prophétologie et la gnoséologie prophétique, l'imâmologie et la *walâyat* comme charisme des Imâms, la fonction initiatique de l'Imâm, le parallélisme entre *Hojjat zâhira* et *Hojjat bâtina* conduisant à l'intériorisation de l'imâmologie, etc., tout cela est mis en œuvre par un philosophe qui ne perd jamais de vue la portée spirituelle de l'enseignement des Imâms. C'est en même temps l'exégèse imâmite du Qorân qui y fructifie. Bien que Mollâ Sadrâ n'ait pas dépassé le début du livre III, son commentaire, dans l'éd. lith. de Téhéran (s. d.) n'en comprend pas moins près de 500 pages in-folio. Mollâ 'Alî Nûrî, ici encore, a écrit des gloses sur certaines parties. Tout cela devrait être réédité, muni de tables et d'index. D. P. 24 ; Asht. 23 ; GAL 6.

34. *(Shawâhid). al-Shawâhid al-robûbîya fî'l-manâhij al-solûkîya. Les témoins divins à interroger sur les voies de l'itinéraire philosophique.* C'est un ouvrage où Mollâ Sadrâ résume excellemment l'ensemble de ses doctrines. Mollâ Hâdî Sabzavârî a écrit des gloses importantes sur l'ensemble du livre (éd. en marge de la lith.) ; de même, Mollâ 'Alî Nûrî (cf. *supra* n° 25) et Aghâ Moh. Rezâ Qomshahî. En 1245/1829, un philosophe de l'époque qâdjâre, Mîrzâ Abû'l-Qâsim ibn Ahmad Yazdî, à la demande du prince Mohammad Walî Mîrzâ, fils de Fath 'Alî-Shâh, a établi une traduction persane de l'ouvrage, qui est encore inédite. Ed. lith. de l'original arabe, Téhéran 1286 h. l., in-8°, 264 pages. Mss. D. P. 26 ; Asht, 26 ; GAL 17.

M. Dânesh-Pajûh signale un autre livre, également intitulé *al-Shawâhid al-robûbîya*, qui serait également l'œuvre de Mollâ Sadrâ, mais dont le texte diffère de l'ouvrage mentionné ci-dessus. Ms. Sepahsâlâr 6319/5. D. P. 25.

35. *(Tafsîr). Al-Tafsîr.* Mollâ Sadrâ a commenté un certain nombre de sourates et de versets du Qorân ; la *Fâtiha* ; la sourate 2 *(al-Baqara)* jusqu'au verset 61 ; le verset du Trône

(*Âyat al-Korsî,* 2:256) ; le verset de la Lumière (*Âyat al-Nûr*, 24:35) ; le verset 27:90 : « Tu verras les montagnes que tu crois inébranlables, marcher comme marchent les nuages » (cependant, comme en général Mollâ Sadrâ invoque ce verset à l'appui de sa thèse du mouvement intrasubstanciel ou *harakat jawharîya*, et que le commentaire de ce verset n'en fait pas mention, certains pensent qu'il pourrait être l'œuvre de son fils, cf. Asht. p. 212, n. 1) ; la sourate 32 (*a-l-m, al-sajada*, l'adoration) ; la sourate 36 *(Yâ-sîn)* ; la sourate 56 *(al-wâqi'a)* ; la sourate 57 (*al-hadîd*, le fer) ; la sourate 62 (*al-jom'a*, l'assemblée) ; la sourate 65 (*al-talâq*, la répudiation) ; la sourate 86 (*al-târiq*, l'étoile nocturne) ; la sourate 87 (*al-a'lâ*, le Très-Haut) ; la sourate 93 (*al-dohâ*, le matin) ; la sourate 99 (*al-zalzâl*, le séisme). Ce *Tafsîr* est d'un intérêt inappréciable. On peut dire qu'il est un monument typique de l'herméneutique qorânique conduite selon l'esprit de *'irfân-e shî'î*. Il y aura lieu de lui consacrer une étude attentive, voire de le comparer avec un autre *Tafsîr 'irfânî* malheureusement encore inédit : le *Tafsîr* rédigé en persan et intitulé *Latâ'if-e ghaybî*, œuvre de Sayyed Ahmad Zaynol-'Abidîn 'Alawî, qui était, comme Mollâ Sadrâ, l'élève de Mîr Dâmâd (on lui doit aussi un monumental commentaire du *Shifâ'* d'Avicenne). Mollâ 'Alî Nûrî a écrit un certain nombre de gloses sur quelques parties du *Tafsîr* de Mollâ Sadrâ. Pour autant que l'on sache, la majeure partie, sinon la totalité, de l'œuvre de Mollâ Sadrâ en *tafsîr* a été éditée, par les soins d'Ahmad Shîrâzî, en une lith. in-folio de 617 pages. Shîrâz 1322 h. l. Mss. D. P. 9 ; Asht. 9 ; GAL 29-33.

36. *(Ta'liqât... Shifâ). Ta'liqât 'alâ Ilâhîyât Kitâb al-Shifâ. Gloses sur la métaphysique du Shifâ' d'Avicenne*. En fait, ces gloses ne vont que jusqu'à la sixième *maqâla*. Ed. lith. Téhéran 1303 h. l. D. P. 12 ; Asht. 12.

37. *(Ta'liqât... Hikmat al-Ishrâq). Ta'liqât 'alâ Kitâb Hikmat al-Ishrâq. Gloses sur le Livre de la Théosophie orientale de Sohravardî*. On ne sait pourquoi le titre est souvent donné comme « Gloses sur le commentaire (par Qotboddîn Shîrâzî) du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* », car la quasi-totalité des *Gloses* (il y en a plus de 600) se rattache au texte même de Sohravardî. Beaucoup ont l'étendue de véritables leçons magistrales. Le volume de l'ensemble égale plusieurs fois le volume du texte du shaykh al-Ishrâq. Comme nous l'avons indiqué, nous avons pu

achever la traduction des *Gloses* se rapportant à la seconde partie de l'ouvrage, c'est-à-dire celle qui expose en propre la doctrine *ishrâqî*, et nous espérons pouvoir la publier conjointement avec la traduction du texte de Sohravardî [paru in *Le Livre de la sagesse orientale*, Ed. Verdier, Lagrasse, 1986]. De son côté, M. Jalâloddîn Ashtiyânî se propose de donner l'édition critique du texte arabe (que, vues ses dimensions, nous ne pouvions inclure dans notre édition du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq)*. Jusqu'ici nous ne disposons que de l'éd. lith. en marge du texte. Téhéran 1315 h. l., et d'un usage malaisé. D. P. 11 ; Asht. 11.

38. *(Tanqiya). Al-Tanqiya. Le Débroussaillement*. Sur la logique. Ms. personnel de D. P. 10 ; Asht. 10.

39. *(Tasawwor). Risâla fî'l-tasawwor wa'l-tasdîq. De la représentation et de l'assentiment*. Ed. lith. avec le *Kitâb al-jawhar al-nadîd* de 'Allâmeh Hillî, Téhéran 1311 h. l. D. P. 8 ; GAL 19.

40. *(Tashakhkhos). Risâla fî'l-tashakhkhos. De l'individuation*. Ed. lith. *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h. l., pp. 120 à 132. Mss. D. P. 7 ; Asht. 7 ; GAL 8.

41. *(Wâridât). Al-Wâridât al-qalbîya fî ma'rifat al robûbîya. Les inspirations du cœur concernant la connaissance de la divinité*. Contient une belle page sur l'esprit de compromis de certains savants de l'époque, courtisans du pouvoir (pp. 257-258). Ed. lith. *Rasâ'il*, Téhéran 1302 h. l., pp. 238 à 278, Mss. D. P. 39 ; Asht. 38 ; GAL 12.

42. *(Wojûd). Risâla fî'l wojûd. Sur l'être*. M. Dânesh-Pajûh a porté sous ce titre un traité de Mollâ Sadrâ in Cat. mss. fac. de droit de Téhéran, p. 500. D. P. 40 ; GAL 10 (?).

Voici maintenant une liste d'ouvrages dont nous admettrons, avec D. P. et Asht., que l'attribution à Mollâ Sadrâ ne peut être ni confirmée ni infirmée avant de plus amples recherches.

1. *Adâb al-bahth wa'l-monâzara*. GAL 36.
2. *Risâla fî bahth al-mobâlaghât*. GAL 25.
3. *Risâla fî bad' wojûd al-Insân.*
4. *Risâla fî tajrid Maqâlât Aristû*. GAL 21.
5. *Hâshiyat Anwâr al-Tanzîl.*
6. *Risâla fî romûz al-Qorân*. GAL 22 (*supra* n° 25 ?).
7. *Risâla fî'l-fawâ'id*. GAL 20.
8. *R. al-Qawâ'id al-malakûtîya.*

9. *Risâla fî'l kofr wa'l-îmân.* GAL 26.
10. *Risâla fî'l-mabâhith al-I'tiqâdîya.*
11. *Al-Masâ'il al-qodsîya* (*supra* nº 29 ?)

Il y a enfin deux catégories d'ouvrages pour lesquels l'erreur d'attribution ne fait aucun doute. D'une part, il y a ceux qui ont été attribués à Mollâ Sadrâ en raison probablement de l'homonymie, et qui en réalité appartiennent à Sadroddîn Mohammad Dashtakî Shîrâzî (ob. 903/1497 ; sur ce philosophe, cf. notre traduction des *Mashâ'ir*, n. 37). Ce sont les ouvrages intitulés : *Ithbât Wâjib al-Wojûd*, GAL 13 ; *Hâshiyat Sharh al-Tajrîd* ; *Shobhat al-jadhr al-asamm*, GAL 18 (D. P. pp. 119-120 ; Asht. pp. 224-225). D'autre part, il y a ceux qui appartiennent au fils de Mollâ Sadrâ, Ibrâhîm : *Hâshiyat al-rawdat al-bahîya* ; *Sharh Lam'a-ye Shahîd-e Thânî*, c'est-à-dire de Shaykh Zaynol 'Abidîn 'Alî, que les shî'ites honorent comme le « Second martyr », ob. 966/1559. Cf. *Rayhânat* II, pp. 367-373, nº 729.

III. LE KITÂB AL-MASHÂ'IR

1. *Le titre du livre.*

L'ouvrage présenté ici est celui dont le titre figure dans la bibliographie esquissée ci-dessus sous le nº 22. Comme l'on pourra s'en rendre compte, c'est un petit livre d'une densité remarquable. Mollâ Sadrâ y discute tous les aspects de sa métaphysique de l'être ; il rappelle comment il fut amené à renoncer à l'erreur de sa jeunesse qui le retenait captif de la métaphysique des essences, et à professer une métaphysique qui reconnaît à l'existence, à l'acte d'exister, la préséance sur la quiddité. L'opuscule permet, en outre, de pressentir le lien de cette thèse fondamentale avec l'ensemble des positions que notre philosophe assume ailleurs, et là même se révèle la structure qui certifie l'originalité de son œuvre.

Il n'est pas simple du tout de traduire le titre de ce petit livre en une langue occidentale. Ce n'est pas que le mot *mashâ'ir*, pluriel de *mash'ar*, offre en lui-même des difficultés insurmontables ; mais son insertion dans le titre d'un livre comme celui-ci lui donne une portée allusive, qu'il fallait sauvegarder autant que possible dans la traduction. Chacun des

chapitres du livre est désigné comme étant un *mash'ar* ; d'où l'intitulation *Kitâb al-Mashâ'ir*. Mollâ Sadrâ n'en donne d'autre explication que celle-ci : « C'est ce dernier mot que j'ai choisi pour le titre, parce qu'il y a une correspondance entre le sens caché et l'apparence extérieure » (§ 4 *in fine*). L'intitulation repose donc sur une interprétation que l'on peut, semble-t-il, reconstituer de la manière suivante.

La racine *sh'r* connote le sens de percevoir, plus exactement de s'apercevoir de quelque chose, d'avoir le sentiment de quelque chose ; *al-sho'ûr bi-dhâti-hi*, c'est le sentiment qu'un être a de soi-même, sa conscience de soi. Le *nomen vasis mash'ar* (*ism al-ẓarf*, nom du « vase », c'est-à-dire du temps ou du lieu qui renferme l'action), désigne l'organe qui renferme cette perception, le lieu où elle s'accomplit. C'est pourquoi, dans la langue courante, le mot *mash'ar*, avec son pluriel *mashâ'ir*, désigne les cinq sens (la vue, l'ouïe, etc.) comme voies d'entrée, de *pénétration*, d'admission du monde extérieur dans la conscience (rapprocher des termes tels que prise de conscience, prise d'air). Mais à partir de là, le mot prend un sens spécifique dans l'usage religieux, qui finalement nous permet de comprendre l'allusion de Mollâ Sadrâ.

Comme l'explique Lane (*an Arabic-English Lexicon*, Book I, p. 1562), *mash'ar* = *ma'lam* signifie : « A place where a thing is known to be. » Et de là : « A place of the performance of religious services. » Cette seconde signification nous réfère au verset qorânique (2:194) : « Lorsque vous revenez du mont 'Arafât, mémorez Dieu à *al-Mash'ar al-harâm*. » Ces derniers mots désignent Mozdalifa, une colline entre 'Arafât et La Mekke, où les pèlerins sont invités à accomplir une mémoration *(dhikr)* de Dieu. Ici, le mot *mash'ar* connote l'idée de mémorial, monument sacré, sanctuaire. D'où l'on passe à l'explication du mot *mashâ'ir* comme équivalent de *ma'âlim* (Lane, *op. cit.*, Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, s. v.) et signifiant, par extension, les rites religieux, les cérémonies et pratiques du pèlerinage, tout ce qui est fixé comme un signe d'allégeance envers Dieu, tel que l'arrêt au mont 'Arafât, la circumambulation autour de la Ka'ba. Bref, le même mot désigne les rites et les cérémonies, et les lieux où ils sont accomplis.

Nous passons ainsi de l'idée d'un *lieu* par lequel *pénètre* la connaissance, à l'idée d'un lieu, d'un sanctuaire, où l'on

pénètre pour pratiquer un rite religieux. Les commentaires mystiques du verset qorânique en question sont sans doute la meilleure voie pour refaire le *ta'wîl* qui explique l'intitulation choisie par Mollâ Sadrâ. C'est ainsi que nous lisons dans les *Ta'wîlât* de 'Abdorrazzâq Kâshânî (ouvrage attribué, comme on le sait, à Ibn 'Arabî) : « Mémorez Dieu à *al-Mash'ar al-harâm*, c'est-à-dire contemplez (soyez présents à) la Beauté de Dieu dans ce secret de l'Esprit *(sirr rûhî)* qui est appelé l'*arcanum (khafî)*. Car le *dhikr* (la mémoration) en cette station *(maqâm)*, c'est la contemplation, et le *mash'ar* est le réceptacle *(mahall)* de la conscience *(sho'ûr)* de cette Beauté dont l'accès reste inviolable à tout ce qui est autre[44]. »

Mash'ar désigne donc ici le « temple intérieur » et la partie la plus secrète de ce temple (en latin les *penetralia*), c'est-à-dire la conscience spirituelle la plus secrète, le fond le plus intime, l'*arcanum* de cette conscience qui est, en sa profondeur, *trans-conscience*, le secret *(sirr)* de l'Esprit. *Mash'ar* est ici le sanctuaire par lequel pénètre la Beauté divine, où s'accomplit le *dhikr* contemplatif. Il est donc bien ici la correspondance spirituelle, intérieure, ésotérique, du sanctuaire, mémorial sacré *(al-mash'ar al-harâm)*, où les pèlerins sont invités à stationner au retour du mont 'Arafât. Il semble donc que s'élucide ainsi l'explication allusive donnée par Mollâ Sadrâ. Traduire par le « Livre des sanctuaires de la connaissance » eût donné au titre une résonnance sacrale que le livre ne comporte pas. Dire « les lieux de la connaissance » eût été exact, mais on eût peut-être ainsi éveillé l'idée d'une simple *topique* de la connaissance, et l'on serait resté au-dessous de l'allusion. Ce qu'il faut retenir, c'est l'idée de *mash'ar* comme « lieu de pénétration » : où pénètre la connaissance pour le philosophe, où pénètre la Beauté divine pour le mystique, où pénètre le pèlerin pour accomplir les rites de son pèlerinage. C'est pourquoi finalement, le livre de Mollâ Sadrâ traitant essentiellement de la métaphysique, nous nous sommes arrêté à cette traduction, sous réserve de trouver mieux un jour : *Le Livre des pénétrations métaphysiques*.

2. *Le plan du livre.*

Ce plan est, à vrai dire, quelque peu déroutant. L'auteur prend soin de nous expliquer, dès la fin du prologue (§ 4), comment son livre sera construit : il y aura une introduction

(une ouverture, *fâtiha*), et il y aura deux *mawâqif* (lieux de stationnement) comprenant chacun plusieurs *mashâ'ir*. Autrement dit : deux grands chapitres subdivisés chacun en plusieurs sections. Or, il n'en va pas du tout ainsi. Que s'est-il passé ? Mollâ Sadrâ, entraîné par l'élan de sa rédaction, a-t-il oublié le plan annoncé ? Ou bien, parti pour écrire un livre de dimensions plus considérables, a-t-il dû y renoncer et faire beaucoup plus court ? On peut en effet constater que les questions annoncées dans le § 4 du prologue, sont fort loin d'avoir été toutes traitées. Et si l'on se reporte à la partie finale de l'ouvrage, on constate que celles de ces questions (autres que le problème de l'être) qui ont été traitées, l'ont été de façon extrêmement rapide. Les pages finales accumulent les allusions, comme si l'auteur se trouvait dans la nécessité d'en finir au plus vite.

Quoi qu'il en puisse être, l'ouvrage se présente en fait comme ceci : il y a un prologue sans titre (§ 1 à 4) ; vient ensuite l'annonce d'une introduction portant un titre général, laquelle, est-il précisé, va comporter plusieurs *mashâ'ir*. Or, après avoir écrit le *Premier Mash'ar*, l'auteur a continué en suivant jusqu'au *huitième*, oubliant que l'introduction aurait dû finir quelque part, et qu'ensuite aurait dû venir le premier des *mawâqif* annoncés. L'auteur a composé en fait huit *mashâ'ir* dont la numérotation se suit, mais le plan primitif ayant été disloqué, la longueur respective de ces *Mashâ'ir* est d'une inégalité un peu choquante. Le premier et le deuxième sont extrêmement brefs. Le troisième est partagé entre plusieurs « témoins », le quatrième entre plusieurs questions. Le cinquième et le sixième ne comportent pas de subdivisions. A la fin du septième que se partagent encore plusieurs « témoins », nous avons atteint les deux premiers tiers du livre. A lui seul, le huitième *mash'ar* couvre le dernier tiers. A son tour son organisation est un peu déroutante. Il comporte un premier *mash'ar* très bref, puis un second qui se subdivise en trois voies (*minhâj*), dont chacune à son tour se ramifie en plusieurs *mashâ'ir*. Un « sceau » finalement vient clore le livre. Cette critique ne vise, bien entendu, que l'architecture de l'ouvrage. Quant à la progression philosophique interne, elle est tout à fait satisfaisante, comme on peut l'attendre d'un maître parfaitement sûr de la voie qu'il suit.

Aussi bien est-il possible, sinon d'y répondre avec certi-

tude, du moins de poser de façon sensée la question de savoir à quel moment de sa vie Mollâ Sadrâ a rédigé cet opuscule si important pour sa doctrine de l'être. Nous relevons quelques allusions personnelles. Par exemple, dans le prologue, au début du § 3, l'auteur, en s'adressant à ses « frères », réfère aux livres et traités *(kotob wa rasâ'il)* qu'il a composés antérieurement. Ailleurs (§ 85) il fait allusion au temps de sa jeunesse, où il professait la métaphysique de l'essence à la façon des péripatéticiens. Les termes dont il se sert pour rappeler comment il l'abandonna, correspondent remarquablement à ceux dont Sohravardî se sert pour dire comment lui-même renonça aux doctrines des péripatéticiens en cosmologie (cf. notre traduction, n. 44). Ailleurs encore (§ 139), Mollâ Sadrâ réfère aux nombreux écrits où il a déjà répété jusqu'à satiété les mêmes arguments. Enfin, plus important encore, en rappelant (§ 112) que la forme d'intellection, c'est-à-dire la chose intelligée *(ma'qûl)*, ne fait qu'un avec le sujet qui intellige *('âqil)*, il fait allusion « à la preuve qu'il a plu à Dieu de nous inspirer ». Or, nous avons rappelé ici même au début (*supra* p. 10, n. 2) la récente découverte d'une annotation marginale de Mollâ Sadrâ à ses propres *Asfâr*, précisant que cette inspiration (d'où l'influence d'al-Fârâbî ne fut peut-être pas complètement absente) « lui était venue, au lever du soleil, le vendredi 7 Jomadâ I de l'an 1037 de l'hégire (1628), alors qu'il avait 58 ans ». Il semble que l'on puisse en conclure que le *Kitâb al-Mashâ'ir* est postérieur à cette date. Mais en sera-t-il de même pour tous les ouvrages où figure la même doctrine cosmologique ? (elle figure nommément, par exemple, dans le commentaire du *Kitâb al-Hojjat* des *Osûl al-Kâfî* de Kolaynî). Ou bien la répartition vraisemblable de sa bibliographie au long des années impliquerait-elle, en certains cas, que la mention de cette doctrine résultât de corrections postérieures ? Autant de questions auxquelles on ne pourra répondre avec certitude, que lorsque les études sadriennes seront un peu plus avancées.

3. *Les commentateurs.*

On a énormément travaillé sur ce petit livre de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, tout particulièrement à l'époque qâdjâre. L'extrême concision du style et la difficulté des questions traitées expli-

quent suffisamment le zèle des commentateurs et des glossateurs, dont tous ou presque tous étaient des professeurs, qui prirent tour à tour le *Kitâb al-Mashâ'ir* comme *text-book*. Nous pouvons dire ici encore, après en avoir lu une grande partie, qu'aucun de ces commentaires ne manque d'intérêt. Comme nous le disions plus haut, si nos savants shî'ites avaient alors disposé de périodiques, c'est là qu'ils auraient publié, sous forme d'articles, bien des gloses donnant une tournure nouvelle aux questions débattues.

Certes, un exposé complet des questions posées par *Le Livre des pénétrations métaphysiques* aurait supposé l'exploitation de tous ces travaux. Nous aurions été entraîné à un grand livre en français de plus de mille pages, au risque d'aboutir très longtemps après la célébration du quatrième centenaire. C'est que l'on ne compte pas moins d'une dizaine de commentateurs et d'interprètes. Un certain nombre de leurs gloses figure en marge de l'édition lith. du *Kitâb al-Mashâ'ir*, parue à Téhéran en 1315 h. l. Malheureusement, comme il était d'usage à l'époque, le texte de ces gloses court, en marge et dans les interlignes, dans tous les sens de la page ; on a même intercalé des feuillets supplémentaires, hors pagination ; les *ductus lectionis* et les sigles représentant les signatures des auteurs sont d'une clarté assez précaire. Bref, l'ensemble forme un fouillis inextricable, dans lequel on ne commence à se reconnaître qu'après une longue familiarisation. D'après la page finale du *majmû'a* lith. à Téhéran en 1315, et comprenant le *Kitâb al-Mashâ'ir* suivi du *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya*, l'édition contient un choix de gloses des auteurs suivants : Mollâ 'Alî Nûrî, Mollâ Isma'îl Ispahânî, Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî, Mîrzâ Abû'l-Hasan Jalveh. Mais nous avons pu constater que l'édition en contient aussi d'autres auteurs. C'est pourquoi, outre l'édition et la réédition des ouvrages de Mollâ Sadrâ, c'est également l'édition de tout ce matériel qu'il conviendrait que nos amis iraniens entreprennent.

Voici la liste des commentateurs, glossateurs et traducteurs identifiés jusqu'ici :

1) *Shaykh Ahmad Ahsâ'î* (ob. 1241/1826), l'éminent fondateur de l'école dite shaykhie dans le shî'isme duodécimain, et qui se caractérise par la volonté de restaurer et de développer l'enseignement intégral des saints Imâms[46]. Les dimensions de ce commentaire sont si considérables (271 pages gr. in-8° dans

l'édition lithogr. de Tabrîz) qu'il y aura lieu de lui consacrer une étude particulière, en fonction de l'ensemble de l'école shaykhie et de la place de celle-ci dans la tradition théosophique shî'ite. Quant au sens de cette tradition, l'apparition de Shaykh Ahmad Ahsâ'î et de ses continuateurs fut extrêmement significative. Ils furent malheureusement victimes d'incompréhensions grossières, car leurs hautes doctrines ne sont pas toujours d'un accès facile. Mais si beaucoup, jadis, leur firent opposition sans en avoir jamais rien lu, tous ceux qui aujourd'hui ont vraiment lu les livres de cette école, reconnaissent qu'ils ne contiennent rien qui ne s'accorde avec l'enseignement des Imâms et ne soit fondé sur lui.

Aussi nous fallait-il, malgré les limites que nous devions nous imposer, faire ici une place spéciale au commentaire de Shaykh Ahmad. Bien que nous ayons çà et là référé aux autres commentaires, celui de Shaykh Ahmad est le seul sur lequel nous ayons insisté dans les notes accompagnant notre traduction. Il nous fallait en effet clairement repérer, à propos de la métaphysique de l'être, par où passait la ligne de démarcation entre deux penseurs shî'ites du rang de Mollâ Sadrâ et Shaykh Ahmad Ahsâ'î, que par ailleurs la gnose shî'ite rapproche comme deux esprits d'une même famille. Nous croyons avoir pu très brièvement indiquer l'essentiel (cf. encore *infra* IV). Ce n'est pas un hasard que Shaykh Ahmad ait consacré tant de travail à commenter longuement deux œuvres telles que le *Kitâb al-Mashâ'ir* et le *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya*. Ces commentaires n'ont nullement le ton d'une réfutation hargneuse. On ne saurait parler d'une mésestime de Shaykh Ahmad à l'égard de Mollâ Sadrâ ; il lui arrive même d'être d'accord. Il faudrait plutôt parler d'un redressement, de la restitution et rectification d'une pensée shî'ite à laquelle les préoccupations et les présuppositions de Mollâ Sadrâ infligent certains gauchissements que dénonce le shaykh. Pour tout chercheur en philosophie religieuse, texte et commentaire prennent ici l'allure d'un dialogue passionnant[46].

C'est pourquoi il apparaît impossible de souscrire au jugement qu'un autre éminent commentateur des *Mashâ'ir* et de la *Hikmat 'arshîya*, Mollâ Isma'îl Ispahânî (cf. encore *infra*) émet en tête de son commentaire de ce second ouvrage (cf. *supra* bibliographie n° 9)[47]. Mollâ Isma'îl s'exprime en termes très élogieux et respectueux pour la personne de Shaykh Ahmad

Ahsâ'î, dont il ne nie pas qu'il ait, dans ses autres œuvres, fait preuve d'une compréhension supérieure des problèmes. Mais ses commentaires de Mollâ Sadrâ seraient en fait un dénigrement continu, et cela, estime Mollâ Isma'îl, parce que Shaykh Ahmad ne comprenait pas très bien les termes techniques *(istilâhât)* des philosophes, et se méprend sur la signification des mots et la portée des expressions.

Voilà qui est certainement un peu trop vite dit. Car il apparaît bien, à la lecture, que Shaykh Ahmad eut parfaitement conscience des différences qui marquent le vocabulaire technique des *hokamâ* et le sien propre. Ses critiques sont motivées, non parce qu'il ne comprend pas, mais parce qu'il comprend très bien la différence dont il s'agit (nous pensons l'avoir relevé à propos de la notion de *Amr*, et de la différence entre *Amr fi'lî* et *Amr maf'ûlî* dont dépend ce qu'il faut entendre par *wahdat al-wojûd*, cf. notre traduction, n. 122). Quant à son propre vocabulaire, il est difficile, certes, et il faut un peu de temps pour se familiariser avec lui ; ce n'est tout de même pas insurmontable. Mollâ Isma'îl avait-il, de son côté, fait cet effort[48] ?

Ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, c'est à quel point le vocabulaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î et ses prises de position procèdent d'une adhésion absolue à l'enseignement des Imâms, dont les *hadîth* ne se signalent pas toujours, non plus, par une extrême facilité. Que l'on se reporte aux toutes dernières lignes de son commentaire des *Mashâ'ir*, lesquelles récapitulent ses positions : « Sache qu'il n'y a pas de rapport de filiation entre l'auteur [Mollâ Sadrâ] et moi-même, si bien que je fais suivre ses propos de leurs répliques. Toutefois l'auteur disserte selon le goût des soufis et des philosophes, tandis que moi-même je disserte selon le goût de mes maîtres, les saints Imâms qui sont nos Guides. Comme l'a dit l'Emir des croyants : celui qui s'en va vers d'autres sources que nous [c'est-à-dire professe d'autres doctrines], s'en va vers des sources troubles qui se déversent les unes dans les autres. Celui qui s'en vient vers nous [professe nos doctrines], s'en vient à des sources pures qui coulent de par l'ordre de Dieu et qui jamais ne tarissent[49]. »

La citation incluse dans ces dernières lignes forme la conclusion d'un long *hadîth* dans lequel le sixième Imâm, l'Imâm Ja'far Sâdiq, rapporte ce propos du premier Imâm[50]. Et ce

propos conclut une longue herméneutique montrant le sens des versets qorâniques relatifs à l'*A'râf* (7:44-46) : les hommes qui sont sur l'*A'râf*, ce sont les Imâms, ou plutôt les Imâms sont eux-mêmes l'*A'râf* (ils sont à la fois ce par quoi la chose est connue et la chose connue elle-même, l'imâmologie s'annonce comme théophanie). Mollâ Sadrâ a lui-même écrit sur ce *hadîth* un commentaire très dense[51]. Référant allusivement au *hadîth* où le Prophète énonce les sept profondeurs ésotériques du Qorân, il montre que l'« eau pure » dont parle ici l'Imâm, est le symbole de la connaissance qui jaillit de l'inspiration divine, sans l'intermédiaire d'un maître humain. Et telle est la connaissance qu'ont les Imâms de ces profondeurs ; aussi est-ce à elle qu'il faut puiser directement. En revanche, l'« eau trouble » qui se déverse d'un vase dans un autre, est le symbole d'une connaissance qui résulte d'un *taqlîd*, de l'acquiescement à l'opinion d'un maître humain, voire d'un conformisme[52]. On a l'impression parfois, que si deux siècles de distance ne les avaient pas empêchés de dialoguer *in concreto*, deux penseurs comme Mollâ Sadrâ et Shaykh Ahmad Ahsâ'î auraient pu préciser entre eux bien des choses, concernant leurs positions respectives. Il reste que nous voyons Shaykh Ahmad adresser le reproche de s'exprimer « selon le goût des soufis » à un Mollâ Sadrâ qui avait écrit le *Kasr asnâm al-jâhilîya* (*supra* bibliogr. n° 16). D'autres reprocheront à Shaykh Ahmad lui-même un crypto-soufisme. Et nous sommes ainsi ramenés par ce commentaire à des questions fondamentales qui sont le drame intérieur du shî'isme. Elles avaient été déjà excellemment posées par Haydar Amolî, mais elles débordent le cadre de ce que nous pouvons développer ici[53].

2) *Mollâ 'Alî Nûrî* (ob. 1246/1830), plusieurs fois déjà nommé ici (cf. *supra* bibliogr. n° 10 et *infra* trad. n. 24) et dont l'influence fut si grande, tant par ses livres, ses commentaires sur les œuvres de Mollâ Sadrâ, que par son enseignement et les élèves qu'il forma. Un certain nombre de ses gloses figurent en marge de l'éd. lith. Téhéran 1315 h. l.

3) *Mollâ Mohammad Ja'far Langarûdî Lâhîjî*, élève de Mollâ 'Alî Nûrî et déjà nommé ici (cf. trad. n. 24). M. Jalâloddîn Ashtiyânî prépare l'édition de son commentaire des *Mashâ'ir*.

4) *Mollâ Isma'îl Ispahânî* (ob. 1277/1860), élève également de Mollâ 'Alî Nûrî (cf. traduction, n. 24), et dont on vient de

rapporter ci-dessus l'opinion concernant les commentaires de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Ses gloses figurent en marge de l'éd. lith. Téhéran 1315 h. l.

5) *Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî*, auteur d'un commentaire intitulé *Nûr al-basâ'ir fî hall moshkilât al-Mashâ'ir. Lumière des intelligences pour la solution des difficultés des Mashâ'ir*. Pour le ms. de ses gloses, cf. Dânesh-Pajûh, Cat. mss. univ. Téhéran III, 1, p. 245. Pas de dates biographiques précises, mais on sait qu'il travaillait à Shîrâz en 1225/1810[54]. Shaykh Ahmad Ahsâ'î cite fréquemment dans son commentaire les *hâshiyât* ou les *ta'lîqât* de Mollâ Ahmad Yazdî sur les *Mashâ'ir*. Peut-être s'agit-il du même personnage ? En effet, une glose relative au § 126, par exemple, citée par Shaykh Ahmad (éd. Tabrîz p. 221) figure identique dans la lith. Téhéran, p. 91, sous la signature Ahmad (cf. trad. n. 92 ainsi que la n. 60). Cependant la lith. Téhéran semble faire une différence entre les deux signatures Ahmad et Mîrzâ Ahmad. Il faudrait comparer toutes les citations faites par Shaykh Ahmad Ahsâ'î avec le ms. mentionné ci-dessus. Nous laisserons donc pour le moment la question en suspens[55]. En tout cas, il ne faut pas confondre ce commentateur des *Mashâ'ir* avec un autre Ahmad Ardakânî Shîrâzî, établi à Yazd, qui se signala par son attitude désagréable envers Shaykh Ahmad Ahsâ'î, pendant les années où celui-ci séjourna à Yazd, tandis que tous les autres Mollâs avaient fait au Shaykh un accueil triomphal[56].

6) *Mollâ Zaynol-'Abidîn ibn Mohammad Javâd Nûrî*. Son commentaire des *Mashâ'ir* intitulé *Daw'al-Manâzir*, *Eclairement des perspectives*, forme un livre important de 190 feuillets (380 pages) ; cf. Cat. Majlis II, n° 99. Quelques extraits en figurent en marge de la lith. Téhéran 1315 h. l.

7) *Mîrzâ Abû'l-Hasan Jalveh* (1238/1822-1314/1896). Fils de Sayyed Mohammad Tabâtabâ'î, descendant de Mîrzâ Rafî'oddîn Nâ'inî, le maître de Majlisî, Mîrzâ Abû'l-Hasan fut une figure typique de savant shî'ite iranien du siècle dernier. Il fut professeur pendant quarante ans à la Madrasa Dâr al-Shifâ, à Téhéran ; son influence fut considérable (Cf. *Rayhânat* I, p. 273, n° 673, et *supra*, bibliogr. n° 10). Ses gloses figurent en marge de la lith. Téhéran 1315 h. l. Cf. aussi Cat. Majlis II, n° 101.

8) D'autres gloses sont signalées comme étant l'œuvre de *Shaykh 'Abdorrazzâq* (sans plus de précision ; s'agirait-il de

'Abdorrazzâq Lâhîjî, élève et gendre de Mollâ Sadrâ ?) Cf. 'Abdol-Hosayn Ha'erî, Cat. Majlis IV, p. 203, le n° 1485, sous lequel est porté un ms. des *Mashâ'ir* contenant en marge les gloses de Mollâ 'Alî Nûrî et de ce Shaykh 'Abdorrazzâq.

9) Une paraphrase persane des *Mashâ'ir* a été donnée récemment par M. *Gholâm Hosayn Ahanî*, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Mollâ Sadrâ (Publications de la faculté des lettres d'Ispahan, n° 4). Ispahan, 1340 h. s. Il s'agit d'une paraphrase plutôt que d'une traduction proprement dite, l'interprète insérant dans le texte quelques développements explicatifs personnels.

4. *La version persane commentée.*

10) Nous en arrivons finalement à la grande élaboration en langue persane publiée dans le présent livre, et qui est l'œuvre du prince Badî' ol-Molk Mîrzâ 'Emâdoddawleh (nous conserverons ici cette transcription d'usage courant, qui correspond à la prononciation persane). Le prince Badî' ol-Molk Mîrzâ était l'arrière-petit-fils de Fath 'Alî-Shâh Qâdjâr, qui régna sur la Perse de 1797 à 1834. Il précise lui-même sa généalogie en se nommant, selon l'usage, en tête de son œuvre (cf. texte p. 74, lignes 9-10) : Badî' ol-Molk 'Emâdoddawleh, ibn 'Emâdoddawleh Imâm Qolî, ibn Mohammad 'Alî, ibn Fath 'Alî-Shâh Qâdjâr. Malgré la bonne volonté avec laquelle les représentants de la famille Dawlatshâhî ont accueilli nos questions, nous n'avons pas encore pu préciser les dates exactes de la naissance et du décès de notre prince-philosophe. Il est vraisemblable que la première soit à situer aux confins de la première et de la seconde moitié de notre XIXe siècle. En tout cas, comme a bien voulu me le confirmer Mme Mehrangîz Dawlatshâhî, l'arbre généalogique s'établit bien ainsi : 1) Fath 'Alî-Shâh Qâdjâr. 2) Mohammad 'Alî Mîrzâ, fils de Fath 'Alî-Shâh, qui prend le nom de Dawlatshâh, désormais patronyme de la famille. 3) Imâm Qolî Mîrzâ (ou Manûtchehr Mîrzâ) 'Emâdoddawleh Ier. 4) Badî 'ol-Molk Mîrzâ 'Emâdoddawleh II, l'un des onze fils de 'Emâdoddawleh Ier. La descendance directe est encore représentée de nos jours par son petit-fils, 'Emmâdoddawleh IV.

Le prince Badî' ol-Molk Mîrzâ, par sa culture philosophique et théologique, la formation philosophique dont ses

écrits témoignent, ne le cède en rien aux savants professionnels qui ont été mentionnés ci-dessus. C'est une noble figure qui fait honneur à l'aristocratie persane du siècle dernier. Il nous apprend encore dans le prologue de son livre qu'il avait étudié le *Kitâb al-Mashâ'ir* de Mollâ Sadrâ sous la direction d'un maître éminent, auquel il prodigue les qualificatifs de respect, le *modarris* (professeur) *Aghâ Mîrzâ 'Alî Akbar Yazdî*. Ce sont les fruits de cet enseignement, de ces explications et de ses propres investigations, qui se trouvent recueillis dans sa traduction persane commentée, à laquelle il donne le titre de *'Emâd al-Hikmat*, *Le Pilier de la philosophie* (ou de la sagesse), parce que, dit-il, il y est traité avant tout du problème de l'être, et que le problème de l'être est le pilier de la philosophie. Il est permis aussi de voir dans ce titre quelque discrète allusion à son propre nom honorifique, 'Emâdoddawleh, pilier de l'Etat. En tout cas, notre prince-philosophe a accompli là un excellent travail. Il a traduit fidèlement le texte de Mollâ Sadrâ en un persan clair et simple. Mais il a fait plus. Ce texte est d'une concision bien connue ; la portée d'un terme technique, les références aux positions prises par d'autres philosophes, aux problèmes à l'ordre du jour, ne sont le plus souvent invoquées que de façon allusive. Le traducteur persan en a explicité la plus grande partie, conjuguant avec bonheur le travail de traduction et le travail personnel. Il en résulte que le texte de Mollâ Sadrâ, hérissé de difficultés, devient ainsi, grâce à cette élaboration persane, le meilleur guide pour introduire l'étudiant iranien de nos jours aux problèmes de l'ontologie traditionnelle.

Notre prince-philosophe n'a point limité sa production à ce commentaire des *Mashâ'ir*. On lui doit aussi un traité de métaphysique soufie, sous la forme d'un commentaire en persan de la *Risâlat al-Dorrat al-fâkhira* de 'Abdorrahmân Jâmî (ob. 898/1492). Cette œuvre mériterait également l'édition. Elle est contenue dans le même *unicum* qui sera décrit ci-dessous, et fut achevée le mercredi 9 du mois de Safar 1308 h. l./24 septembre 1890. Nous avons là enfin une date précise pour la biographie de Badî' ol-Molk Mîrzâ. Or, nous avons mentionné ci-dessus (chap. 1er p. 27) que l'éminent Mollâ Aghâ 'Alî Zonûzî rédigea, l'année même de sa mort, en 1307/1889, un important ouvrage de philosophie en persan intitulé *Badâ'i' al-hikam*, en réponse à sept questions que lui

avait posées Badî' ol-Molk-Mîrzâ[57]. De son côté, celui-ci devait être alors en plein travail, puisque c'est l'année suivante qu'il acheva la rédaction de son commentaire de Jâmî.

Ce minimum de renseignements sur sa personne et son œuvre, joint à la liste des commentateurs invoqués ci-dessus, permet de coordonner tout un ensemble de travaux et de recherches provoqués en Iran par *Le Livre des pénétrations métaphysiques*. Les années à venir nous permettront, on l'espère, d'étoffer ces renseignements, et de « pénétrer » plus avant les problèmes qui ont occupé nos penseurs et le sens de leurs préoccupations.

5. *Le plan de la présente édition.*

L'éditeur et traducteur français peut bien avouer qu'il réalise ici même un vieux projet formé depuis l'époque, déjà lointaine, où l'œuvre du *Shaykh al-Ishrâq*, Sohravardî, le guidait vers celle de Mollâ Sadrâ Shîrâzî, et qu'il lui devint impossible de séparer le culte de l'un du culte de l'autre. Chaque philosophe connaît au cours de sa vie ce genre de rencontre. De longs séjours en Iran ont achevé de le convaincre d'un certain nombre de choses. C'est que ces temps-ci, beaucoup plus qu'il y a une vingtaine d'années, se rencontrent de jeunes philosophes s'intéressant à Mollâ Sadrâ. La nouvelle édition de son grand-œuvre signalée ci-dessus (bibliogr. n° 10), l'idée de célébrer le quatrième centenaire de sa naissance, les publications préparées à cette occasion par la faculté de théologie de l'université de Téhéran, aussi bien qu'à Mashhad et à Ispahan, se présentent comme autant de symptômes, sinon d'une renaissance déjà accomplie, du moins de l'aspiration à une renaissance des études de métaphysique traditionnelle, telles qu'elles peuvent correspondre aux attentes de nos jours.

C'est de ces attentes, précisément, que nous a fait prendre particulièrement conscience l'expérience d'un enseignement de philosophie islamique à la faculté des lettres de l'université de Téhéran, en nous faisant pressentir que l'œuvre de Mollâ Sadrâ, en sa diversité et son ampleur, avait en quelque sorte une valeur récapitulative pour les problèmes qu'il s'agit de poser en termes nouveaux, si la culture spirituelle traditionnelle doit surmonter le choc de ce que l'on appelle la modernisation de la vie. Et cela, parce que les faits de cette modernisation

même débouchent sur des perspectives métaphysiques, devant lesquelles on ferme les yeux, ou bien l'on balbutie, quand on ne se livre pas à des improvisations bruyantes, parce que les catégories de la pensée moderne sont impuissantes à les dominer.

Certes, le présent opuscule est, par sa brièveté, tout juste une propédeutique. Il se situe au cœur d'un problème que la philosophie a discuté pendant des siècles, et dans lequel l'homme moderne hâtif ne voit peut-être qu'une logomachie, sans s'apercevoir qu'il le résout sans le savoir, dans ses pensées et démarches de chaque jour, pour son salut ou pour sa perte. Car ce qui est l'enjeu du combat mené par la métaphysique de Mollâ Sadrâ contre le règne des quiddités, ce n'est ni plus ni moins que le sens de l'individu et de l'individuel. Or, notre vie sociale est par excellence le règne des quiddités ; il faut absolument classer un être, lui accoler une étiquette, le grouper sous une intitulation *('onwân)* qui ne peut être celle de son acte *d'exister*, par lequel il *est* lui-même et rien d'autre. Mollâ Sadrâ nous conduit à réfléchir sur le sens et la fonction de ce verbe *être* (cf. *infra* IV, 1), lequel se présente différemment en arabe et en persan.

Et justement, comme l'esquisse bibliographique ci-dessus l'a montré, les œuvres de Mollâ Sadrâ sont presque toutes rédigées en arabe classique, ce qui crée aujourd'hui une difficulté très grave pour nos étudiants iraniens, autres que ceux de la faculté de théologie. C'est à cette première difficulté que remédie un travail du genre de celui de Badî' ol-Molk Mîrzâ, en expliquant au fur et à mesure, en bon persan, les termes techniques difficiles, les allusions énigmatiques. Il faudrait multiplier ce genre de travaux, comme on a commencé de le faire récemment, en rééditant certaines œuvres théologiques shî'ites fondamentales, accompagnées d'une traduction persane.

Mais il y a plus. J'ai été frappé par le cas de jeunes Iraniens ayant étudié la philosophie en Occident, sans avoir préalablement connu leur philosophie traditionnelle, et éprouvant dès lors toutes sortes de difficultés, lorsqu'on leur demandait d'exprimer le contenu de textes comme ceux de Mollâ Sadrâ, en une langue occidentale moderne. De notre côté, pour traduire certains termes courants dans les idéologies occidentales modernes, nous rencontrons des difficultés parfois insolubles.

Comment espérer discuter ensemble de problèmes philosophiques communs, si nous n'avons pas un vocabulaire philosophique commun ? Et comment éviter les improvisations hâtives et maladroites, si nous ne prenons pas les termes dont nous nous servons, à l'origine même qui les fit éclore ?

Il y eut un moment où s'élaborait, en fait, une langue philosophique commune, lorsque, au XIIe siècle, certaines œuvres philosophiques furent traduites de l'arabe en latin. Depuis lors, la pensée de l'Orient islamique a conservé en le développant, en l'amplifiant et en l'enrichissant, certes, le lexique avicennien, par exemple. En Occident, le langage philosophique a évolué en suivant sa propre ligne, en correspondant à des problèmes qui n'apparaissaient pas à l'horizon de la pensée orientale ; mais on perdait de vue, en revanche, beaucoup d'autres problèmes qui se sont maintenus à l'horizon de la pensée humaine, grâce à cette tradition *orientale* dont Mollâ Sadrâ est éminemment représentatif. Il ne s'agit pas de traduire Mollâ Sadrâ en latin du XIIe siècle. Mais pour le traduire en une langue philosophique moderne, il ne faut pas ignorer complètement le latin du XIIe siècle, parce qu'après tout, le vocabulaire philosophique moderne est sorti de la scolastique latine médiévale. Des textes comme ceux de Mollâ Sadrâ et de ses continuateurs, rendent un son nouveau, une fois traduits en une langue occidentale, comme ici même en français. Nous nous apercevons des problèmes que nous avons en commun depuis des siècles, et voici qu'ils se posent de nouveau comme des problèmes nouveaux.

IV. APERÇU PHILOSOPHIQUE

1. Sur le vocabulaire de l'être.

Il ne pouvait s'agir, avons-nous dit, de donner dans le présent livre tout le commentaire qu'eût appelé le dense opuscule de Mollâ Sadrâ ; l'entreprise eût été prématurée. Nos notes n'insistent que sur quelques points essentiels ; que l'on veuille bien cependant leur prêter attention. Sans vouloir commenter ici nos propres notes, nous devons faire ressortir quelques aspects généraux qui ne pouvaient y être considérés, et par là même coordonner certaines de nos remarques.

Nous avons à considérer que, par sa métaphysique de l'être donnant de plein droit la primauté à l'acte d'exister, Mollâ Sadrâ opère une révolution qui détrône la vénérable métaphysique de l'essence, dont le règne durait depuis des siècles, depuis Fârâbî, Avicenne et Sohravardî. Même s'il n'est pas impossible d'en déceler antérieurement les indices précurseurs, cet acte révolutionnaire a chez Mollâ Sadrâ sa vertu propre, car il commande toute la structure de sa doctrine : la préséance de l'acte d'exister sur la quiddité conditionne la notion de l'existence *(wojûd)* comme présence *(hodûr, hozûr)* ; celle-ci s'exprime en gnoséologie comme l'unification du sujet de la perception (à ses trois degrés : sensible, imaginative, intellective) avec l'objet de la perception ; chez le penseur shî'ite, elle permet un approfondissement de l'imâmologie qui dégage tout ce qu'implique la qualification des Imâms comme Témoins de Dieu (être témoin, être *présent* à) ; finalement elle conduit à une métaphysique de l'Esprit, de l'Esprit-Saint créateur, où le sens premier de l'être se révèle non pas comme l'être substantif (l'*étant*), ni comme l'être à l'infinitif (l'acte d'être), mais comme l'être à l'impératif (KN, *esto !*).

Nous nous trouvons devant un vocabulaire de l'être, en arabe et en persan, qui, tout en remontant originellement à Avicenne et à Fârâbî, sans oublier les métaphysiciens ismaéliens, en diffère assez profondément par les enrichissements, les variations des problèmes au cours de plusieurs siècles. Les problèmes métaphysiques se trouvent posés différemment selon les familles linguistiques différentes. Mollâ Sadrâ, ses devanciers et ses successeurs iraniens, avaient l'avantage d'un bilinguisme : ils pouvaient penser et écrire en arabe classique, langue sémitique, et en persan, langue indo-européenne. Il serait intéressant d'en étudier de près les conséquences. Mais notre tâche immédiate, pour sauvegarder sa pensée en le traduisant en français, consistait à éviter, en tout premier lieu, un double piège : éviter que la signification du mot *être* comme verbe (latin *esse*) puisse être confondue avec celle du mot *être* comme substantif (quand nous disons un être, des êtres, latin *ens*). Et il fallait éviter que la signification du verbe *être* soit entendue autrement que celle d'*exister* (c'est-à-dire confondue avec le verbe être copulatif). Tout le combat que mène Mollâ Sadrâ pendant les deux premiers tiers du livre est dirigé contre

la chimère d'un être, de l'être d'une essence, qui n'existerait pas. Kant affirmait que « quoi que contienne notre concept d'un objet, nous sommes toujours obligés d'en sortir pour lui attribuer l'existence ». Si Mollâ Sadrâ avait connu ce propos, il aurait fait observer que cela ne saurait être le cas du concept de l'être lui-même, à moins que nous ne soyons d'abord sortis de l'être, c'est-à-dire de l'exister. C'est en existant qu'un être *est* ce qu'il est, c'est-à-dire *est* sa propre quiddité. Ce qui fait horreur à Mollâ Sadrâ, c'est l'idée d'un être auquel il faudrait que de l'être se surajoute accidentellement, pour qu'il existât. Ce qu'il y a *in concreto*, c'est une quiddité *existante* dans les individus *(in singularibus)*. La distinction qui sépare l'acte d'être d'un être et ce que cet être est en étant, c'est-à-dire son essence, est une simple abstraction opérée par l'esprit. Pour qu'il n'y ait pas de confusion possible, nous avons très fréquemment doublé la traduction du mot *wojûd*, en disant : l'acte d'être, l'existence (ou l'exister).

Que la traduction de la métaphysique de Mollâ Sadrâ en français ne soit pas tellement simple, on le comprendra, si l'on se réfère à la magistrale synthèse d'Etienne Gilson dans son livre intitulé *L'Être et l'Essence* (Paris, 1948). L'étude approfondie de cet ouvrage auquel nous allons largement nous référer ici, et qui embrasse le problème depuis les origines (l'être de Parménide), en passant par la scolastique latine, l'ontologie de F. Suarez, celle de Christian Wolff, jusqu'à l'existentialisme de nos jours, est indispensable à quiconque veut comprendre comparativement le problème posé en philosophie islamique à l'époque de Mollâ Sadrâ. Il est à souhaiter que nous disposions un jour d'un ouvrage similaire, effectuant la synthèse du problème depuis les origines et à travers toutes les écoles philosophiques et théologiques de l'Islam, jusqu'à nos jours. Mais il y faudra beaucoup de temps, de recherche et de travail.

Pour le moment, nous nous contenterons d'observer que la difficulté de traduire l'œuvre de Mollâ Sadrâ en français a pour raison première la dévaluation du verbe *être* en français. En employant le seul mot *être*, on risque de lui donner la résonnance d'une métaphysique de l'essence. Mais si la dévaluation du verbe *être* a été compensée par la valorisation du verbe *exister*, à son tour celui-ci passe de nos jours par une acceptation nouvelle. Il faut alors éviter que la préséance de l'*exister*

chez Mollâ Sadrâ prenne la résonnance de ce que l'on appelle de nos jours existentialisme. Nous tâcherons de situer plus loin où se trouve la différence. Mais ce sont tout d'abord les vicissitudes de ces deux mots qu'il faut avoir présentes à la pensée, pour situer exactement le problème de l'être chez Mollâ Sadrâ.

Là même l'occasion est excellente de rappeler que, le métaphysicien fixant son attention sur des mots aussi simples et aussi courants que *être, essence, exister, présence* (mots dont il est même fait un usage abusif aujourd'hui), celui qui reproche à la métaphysique de porter sur des mots, est, comme le dit E. Gilson, « en retard d'une idée » (*ibid.* p. 11). Essayer de comprendre ce que signifient les mots dont elle use, n'a jamais suffi à disqualifier une science. Pourquoi en serait-il autrement, dès qu'il s'agit de la métaphysique ? Et si l'on objecte qu'il s'agit là de quelque chose comme de faits linguistiques variant avec chaque langue particulière, pourquoi, du fait de ces variations, le problème métaphysique cesserait-il d'être posé et d'être validement posé ? C'est ce que nous éprouvons, en tentant de traduire des textes comme ceux de Sohravardî et de Mollâ Sadrâ.

On vient de poser la première difficulté : la confusion toujours menaçante, en français, entre l'*être* comme verbe signifiant qu'une chose *est*, et l'être comme substantif signifiant l'une quelconque des choses dont on dit qu'elles sont, les êtres. L'amphibologie aurait été dissipée une fois pour toutes, si avait prévalu dans la langue philosophique l'usage de dire l'*étant* (pour l'être comme *ens*), comme le proposait Scipion du Pleix (opportunément tiré de l'oubli par E. Gilson) en sa *Métaphysique* publiée en 1617, œuvre contemporaine de notre Mollâ Sadrâ. Comment penser la relation de l'un à l'autre, la relation de l'*être* à l'*étant*, et comment du sens de cette relation dépend le sort de la métaphysique de l'être ?

Répondre de façon satisfaisante à la double question, c'est exposer la filiation des doctrines, comme l'a fait le grand philosophe médiéviste que nous suivons ici. On peut penser que *être un être* soit *être* (on parlera alors en arabe de la *wojûdîyat al-mawjûd*). On peut penser également que *être* soit *être un être* (on parlera en arabe de la *mawjûdîyat al-wojûd*). Il apparaît même plus simple et plus direct de concevoir le fait d'*être un être* que le fait brut de l'être. D'où l'être comme nom a fini par

absorber si complètement le mot *être* pris comme verbe, qu'il y a désormais confusion entre *être un être* et *être*. En effet, sans *être*, un être ne pourrait *être un être*. Donc dire qu'il *est un être*, semble un équivalent à dire qu'il *est*. Là cependant éclate l'amphibologie, car s'il est vrai que du moment qu'il *est*, il est *un être*, on ne peut convertir purement et simplement la proposition, et dire que du fait qu'il est un être, il est (cf. *ibid.* p. 12). Et le fait que l'on ne puisse le dire, fait apparaître la double dévaluation du mot *être*, dans l'expression *être un être*. Le premier mot *être* n'assume plus de fonction existentielle ; ce n'est plus un verbe d'existence. Il n'assume plus que la fonction copulative du jugement logique. Et *un être* ne signifie plus quelque chose d'existant, mais *quelque chose* dont on forme le concept, et dont l'existence est possible, concevable. C'est ainsi que l'on en arrive à l'incroyable définition de Littré, définissant le sens propre et primitif du mot *être* comme servant à lier l'attribut au sujet, à attribuer à quelqu'un ou à quelque chose une qualité ou un état. (« C'est à n'y pas croire, dit Gilson, et pourtant Littré y croit. »)

C'est pourquoi l'on comprend que spontanément la langue ait doublé le verbe *être* d'un autre verbe « dont le rôle est précisément d'assumer la fonction existentielle qui était primitivement la sienne et qu'il a progressivement cessé d'exercer » (*ibid.* p. 13). Le verbe *exister* a assumé, en français, ce rôle ; grâce à lui, plus d'équivoque possible entre le fait de dire d'un être qu'il *est un être* et le fait de dire qu'il *existe*. Aussi bien, a-t-on en anglais le même phénomène, où cependant aucune confusion n'est à craindre entre *to be* et *being*, et où cependant l'on rencontre fréquemment des formules de ce genre : *God is or exists (ibid.)*. Nous nous y sommes pris fréquemment de la même façon en traduisant le texte de Mollâ Sadrâ.

Cependant ce terme *exister* a, à son tour, toute une histoire qui pourrait exposer notre traduction, nous l'avons dit, à une confusion d'un autre genre. Le mot latin *existere*, plus exactement *exsistere*, est composé de *ex* et *sistere*. *Sistere* peut présenter plusieurs sens : être placé, se tenir, se maintenir, et par conséquent subsister. E. Gilson a marqué fortement le lien entre l'étymologie du mot et le sens dans lequel en ont usé les scolastiques latins. *Ex-sistere* « signifie moins le fait même d'être que son rapport à quelque origine. C'est pourquoi les sens les plus fréquents d'*existere* sont ceux de paraître, se

montrer, sortir de ». Les scolastiques « dont la langue philosophique est la source de la nôtre, ont longtemps résisté à la tentation de remplacer *esse* par *existere*. Pour eux, *existere* signifie propremement *ex alio sistere*. De même que le mot *existentia* évoquait d'abord à leur esprit *essentiam cum ordine originis, existere* désignait d'abord, dans leur langue, l'acte par lequel un sujet accède à l'être en vertu de son origine. Un tel sujet subsiste donc, mais à partir d'un autre. » Selon la définition de Richard de Saint-Victor : « *Existere*, c'est *ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse* » (*ibid.* p. 14). Ce qui fait que l'on ne pourrait parler de *Wâjib al-wojûd*, comme Existence Nécessaire par soi. Or, c'est bien de cela qu'il s'agit pourtant. Si, pour choisir un exemple, on ajoute que le titre donné par Fénelon à ses *Lettres sur l'existence de Dieu* ne pourrait être remplacé sans équivoque par « Lettres sur l'être de Dieu », car l'on comprendrait sur « ce que Dieu est » (*ibid.* p. 15), on a là tout un ensemble de faits qui n'ont pas leur équivalent exact en arabe classique.

Le vocabulaire de l'être y révèle des connexions tout autres, et n'oublions pas que les philosophes iraniens disposent de l'arabe et du persan. En arabe, le nom verbal *wojûd*, employé le plus couramment pour désigner l'être, l'existence, est formé sur la racine *wjd* qui connote en propre le sens de trouver, rencontrer. A la voix passive, elle signifie être trouvé, rencontré, par conséquent se trouver là, exister. D'où le participe passé *mawjûd* d'usage si courant, pour désigner l'*étant (ens)*, l'existant. A la quatrième forme (causative), la racine prend le sens de faire exister *(îjâd)* ; au passif, le verbe se rapporte alors à l'état de ce qui existe comme ayant été fait existant. En persan, l'on a *hast-kardan*, faire-être (je crois que le causatif *hastânîdan*, formé sur le verbe *hastan*, être, est attesté) ; *hast-kunendeh*, ce qui fait être ; *hast-kardeh*, ce qui est fait être. En fait, ces formes persanes se rencontrent particulièrement chez les métaphysiciens ismaéliens (Abû Ya'qûb Sejestânî, par exemple), comme équivalents de leur vocabulaire de l'être en arabe, où ils aiment à faire usage d'un mot tiré du verbe négatif *laysa* (n'être pas), considéré comme formé de la négation *lâ* et du mot *ays*. On a alors *ays*, être, *esse* ; *âyis*, l'étant, *ens* ; *aysîya*, abstrait formé sur *ays* pour désigner la réalité de l'acte d'être ; *ta'yîs* faire être[58]. Chez les ismaéliens (comme aussi pour le shaykhisme), le Principe instaurateur de l'être (le *Mobdi'*) est

hyperousion, il reste au-delà de l'être (de *ays* et de *wojûd*). Chez les philosophes néoplatoniciens comme Mollâ Sadrâ, le Principe est le Premier Être. Pour qu'il n'y ait pas d'équivoque, il nous faut, dans ce dernier cas, parler non seulement de l'être du Principe, mais de son *existence*, puisque *wojûd* se rapporte éminemment à lui, ensuite à tous les êtres qui émanent de lui.

On ne se sert jamais du verbe *wjd* (ni de *ays*), assumant la « fonction existentielle », comme verbe copulatif unissant le prédicat au sujet dans le jugement logique ; la confusion dont Littré porte témoignage ne serait pas possible ici. En revanche, il arrive que le verbe *kwn* puisse assumer ce rôle (en lui-même, ce verbe connote l'idée de devenir, de génération). Mais en fait, en sémitique, la proposition nominale n'a pas besoin d'exprimer le verbe *être* copulatif pour rattacher le prédicat au sujet. Une autre difficulté alors va surgir, source de discussions multiples auxquelles Mollâ Sadrâ entend mettre fin (cf. § 40).

Rien de plus simple ni de plus évident que de dire : l'*être est*, l'existence existe. En persan l'on dira *hastî hast* (équivalent linguistique exact de *esse est*). Mais en arabe l'on pourra avoir une proposition nominale comme *al-wojûd mawjûd*, ce qui peut être compris comme l'*être est*, mais aussi comme l'*être est étant*, l'être est *un étant*. Et nous voici revenus par ce biais à la confusion dénoncée, pour le français, entre l'*être* comme verbe et l'être comme substantif. En quelques propositions décisives, Mollâ Sadrâ dénonce les discussions absurdes dans lesquelles ont été entraînés des philosophes qui se sont mépris sur cette proposition, peut-être parce qu'ils n'étaient pas à même de faire subir à l'arabe la contre-épreuve du persan. L'être, l'existence n'est pas « quelque chose qui existe », « qui possède l'existence », pas plus que la blancheur n'est quelque chose de blanc, quelque chose qui possède la blancheur. Dire *hastî hast*, l'être est, ce n'est pas substantifier l'être, c'est énoncer son acte même d'être. C'est le cas privilégié de l'être. Il *est* (existe), sans qu'il soit besoin que de l'être (de l'existence) s'y ajoute ; il est à lui-même son attribut, c'est pourquoi il est indéfinissable. (D'autres cas se présentent où la langue persane vient en aide à nos penseurs, non seulement en leur fournissant des termes d'origine indo-européenne, mais en leur permettant d'*iraniser* une expression arabe. Un exemple : le suffixe *mâ*, en arabe, ajouté à un nom qui n'est pas déterminé par l'article,

accentue l'indétermination, le vague de l'expression. Sans doute cette indétermination n'était plus suffisamment sentie par nos philosophes iraniens ; nous voyons le commentateur ajouter un suffixe persan à l'arabe *tahaqqoqom-mâ* et en faire *tahaqqoqom-mâ'î*, « un certain degré de réalisation, de constatation[59] ».)

D'autre part, dans le grand débat qui remplit les deux tiers du livre, Mollâ Sadrâ ne se sert jamais d'un terme qui serait étymologiquement l'homologue du mot *essence*, mais emploie toujours le mot *mâhîyat*, la quiddité (la *quidditas* de nos scolastiques latins), c'est-à-dire ce que l'on répond quand, à propos d'une chose, on demande *quid est ? (mâ howa ?)*, qu'est-ce qu'elle est ? (Il y a aussi le terme *dhât* ; *dhâtîyât*, les *essentialia*.) Nous n'aurons donc pas ici une difficulté du genre de celle qui résulte en français de l'évolution du mot *essence*. Le latin *essentia* traduit fidèlement le grec *ousia* ; en bon français classique, l'*essence* signifie d'abord l'*être*, c'est-à-dire le réel même, ce qui est ; c'est parfaitement d'accord avec l'emploi du terme *ousia* chez les Grecs, puisque Platon en use pour désigner l'Idée, comme Aristote pour désigner la substance (E. Gilson, *ibid.*, p. 18). Sous cet aspect l'équivalent arabe serait *haqîqat*, mot qui présente de multiples sens (mais qui ne dérive pas de *wojûd*) : c'est la vérité qui est réelle, la réalité qui est vraie, la Vraie Réalité ; ce peut être l'essence, l'Idée, voire la gnose (dans la métaphysique théosophique de l'ismaélisme). Dans le présent traité de Mollâ Sadrâ (cf. v. g. § 16 ss.), la *haqîqat* d'une chose, c'est son acte même d'être, d'exister *in concreto*. Nous ne pourrions pas traduire par *essence*, puisque, dans le français actuel, lorsque nous parlons de l'essence d'une chose, nous référons non pas à son acte d'exister, mais à ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, un chêne par exemple, et non pas une grenouille. Au mot *étant* aurait dû correspondre en français *étance* (comme à *ens* le mot *essentia*), et ce n'est pas un hasard s'il ne s'est pas formé. « Tout se passe en effet, écrit E. Gilson, comme si l'intellect avait cherché dans l'*essentia* le moyen de dissocier l'être du fait même qu'il existe, car si l'essence de la chose est vraiment ce qu'il y a en elle d'essentiel, il est remarquable que cette essence reste la même, que la chose existe ou qu'elle n'existe pas » (*ibid.* p. 19). Nous avons l'impression justement que c'est contre une dissociation de ce genre que s'insurge toute la métaphysique de Mollâ Sadrâ.

Cette très rapide esquisse ne nous permet pas de pousser plus loin la tâche qui s'imposerait dans une certaine mesure : suivre d'une part le passage des termes grecs en syriaque et en arabe (il arrive que l'*étant, to on*, soit traduit par *haqq*, d'où dérive *haqîqat*, et qui est un terme qorânique, en propre le Vrai, et désignant par excellence l'Etre divin) ; d'autre part le passage de l'arabe en latin. Nous disons « dans une certaine mesure », car nous ne devons pas oublier que ni Avicenne ni Sohravardî ni Mollâ Sadrâ ni aucun de leurs confrères, ne pensaient en grec ni sur des textes grecs. Les mots arabes qui servirent à traduire, vécurent ensuite de leur vie propre ; d'autres furent formés. Le lexique si riche et si complexe d'Ibn 'Arabî, que Mollâ Sadrâ possédait fort bien, ne s'expliquerait guère à l'aide du seul dictionnaire grec [60].

2. *Sur l'existence comme Présence.*

Il a été fait allusion ci-dessus à l'éclosion spontanée du verbe *exister*, doublure nécessaire du malheureux verbe *être* dévalué. Cependant, de par son étymologie même, le verbe latin *ex-sistere* connote une référence à l'origine de l'être dont on dit qu'il existe : *ex alio sistere*. Il *siste* (il existe) à partir d'un Autre, subsiste par un Autre. Etymologiquement, on ne pourrait donc l'appliquer au Principe premier comme Etre premier, sans autre origine que soi-même ; *a fortiori*, il n'en saurait être question dans le cas du *hyperousion* de la métaphysique ismaélienne (cf. traduction, n. 113).

Faut-il cependant trouver une justification de la généralisation du mot dans le fait que, si tous les êtres que nous appréhendons par l'expérience sensible existent de cette manière *(ex alio sistunt)*, « il est correct de dire qu'ils *existent* pour signifier le fait qu'il *sont* ? » (cf. E. Gilson, *ibid.*, p. 15). Je crois que l'on aurait eu assez de peine à faire entendre cette explication à un Mollâ Sadrâ. Car, pour parler du monde sensible, on emploie les expressions *donyâ* (ce bas monde, avec son adjectif *donyâwî*), *'âlam al-molk wa'l-shahâdat* (le monde ou domaine du visible, du manifesté), mais cela n'implique nullement que le terme *wojûd* lui doive être réservé. Loin de là, puisque ce monde est l'ombre, et que *wojûd* appartient éminemment à ce qui projette l'ombre. D'autre part, nous ne devons pas oublier que la philosophie de nos penseurs est sous-tendue par une

théosophie où se conjoignent l'inspiration des prophètes et l'expérience des mystiques. C'est le sens profond de l'identité entre l'ange de la Connaissance et l'ange de la Révélation (Intelligence agente, Esprit-Saint, Gabriel), et c'est pourquoi le donné immédiat ne peut se réduire pour eux à celui de l'expérience sensible. Il y a une appréhension directe, une vision immédiate des êtres spirituels, au niveau de la conscience imaginative ou au niveau de la conscience intellective. On ne fait qu'évoquer ainsi tout ce qui différencie le cours suivi par la pensée spéculative en Orient islamique et en Occident[61].

Les vicissitudes du terme *existence* nous montrent peut-être à quoi finalement aboutit cette différenciation. Que ce terme ait partie liée, à l'origine, avec l'être actualisé dans le monde sensible, le fait explique que la métaphysique ait voulu poursuivre son objet propre en se libérant de toute compromission avec l'« être actuellement existant ». Ainsi est né le terme relativement moderne d'*ontologie*, pour désigner cette métaphysique des essences qui, en Occident, devait triompher avec Fr. Suarez, mais inspirer à Descartes mépris et dégoût. Descartes avait tué la scolastique, mais un homme comme Christian Wolff, tout en se défendant de toute tentative de restauration, reste travaillé par la nostalgie de ce que l'on appelait la Philosophie Première, et ne peut se résigner à sa perte. Situation difficile. L'ontologie était considérée comme « un lexique philosophique en langue barbare, où sont expliqués les termes philosophiques pour la plupart inutiles » (*ibid.* p. 164). Pourtant, ce que Wolff réussit c'est, avec un génie qu'on ne lui conteste plus aujourd'hui, l'édification d'une *Ontologia methodo scientifica pertractata* (1729), et qui est une des plus rigoureuses métaphysiques de l'essence. Identifiant l'être à l'essence, définissant l'existence comme le complément de la possibilité (*complementum possibilitatis*), Wolff ne peut éviter de faire de l'existence un simple mode de l'essence, comme Avicenne (du moins celui du *Shifâ'*) en avait fait une sorte d'accident. Plus exactement dit encore, l'existence ne relève pas de l'ontologie, puisque l'existence ne relève pas directement de l'être et qu'il faut sortir de l'ontologie pour en parler. Qu'on pousse l'analyse d'une essence aussi loin que l'on voudra, on n'y trouvera que la possibilité d'exister, si bien que l'être se réduisant à l'essence, celle-ci se réduisant au possible, « la

science de l'être en tant qu'être, ou ontologie, ne saurait aucunement expliquer pourquoi, dans certains cas, tels possibles privilégiés se voient dotés de l'existence » (*ibid.*, p. 175).

Le fait capital de l'histoire de la philosophie occidentale moderne, c'est l'admiration portée par Kant à Christian Wolff dont il finit par répudier la doctrine. Toute sa critique de la métaphysique présuppose qu'en fait la métaphysique en soi ne fait qu'un avec celle de « l'illustre Wolff, le plus célèbre de tous les philosophes dogmatiques », si bien qu'il s'agit pour Kant « après avoir établi à quelles conditions philosophiques une métaphysique en général est possible, de constituer à son tour une métaphysique de type wolfien » (*ibid.*, p. 185), tout en la constituant contre Wolff. E. Gilson a insisté le premier, et avec force, sur cette filiation, en dégageant d'autre part ce qu'il convient d'appeler un « empirisme kantien ». Kant, après sa lecture de Hume, ayant redécouvert le « principe fondamental d'Avicenne que l'analyse du concept d'aucune essence finie ne permet jamais d'y découvrir l'existence », tout se passe comme si « grâce à Kant, l'acte d'exister allait reprendre place en métaphysique et revendiquer de nouveau ses droits » (*ibid.*, p. 194). Sans le concept, l'intuition sensible est aveugle. Sans l'intuition sensible, le concept est vide. La critique de la Raison pure présuppose la dualité primitive des sources de nos connaissances. L'irréductiblement donné et reçu, c'est l'intuition sensible d'objets pensables. Par la sensibilité, les objets nous sont donnés. Par l'entendement, ils sont pensés. Or, « poser absolument des objets comme tels, c'est poser leur existence même. Le moment empiriste qu'inclut la critique de Kant est donc bien, en ce sens, une revendication contre Wolff des droits de l'exister » (*ibid.*, p. 195).

Si cette évocation a été poursuivie ici, c'est parce qu'en nous reconduisant aux « droits de l'exister » revendiqués contre la métaphysique de l'essence, c'est-à-dire celle du pur possible, elle nous reconduit au mot *existence*, et par là finalement à l'usage qu'en fait l'existentialisme de nos jours. On sait qu'au point de départ, il y a justement le célèbre livre de Heidegger, interprétant de façon toute nouvelle *Kant et le problème de la métaphysique*. Comment situer, pour ne pas la confondre, la revendication que, de son côté, Mollâ Sadrâ soutient en faveur de la préséance de l'*exister* sur l'essence ou quiddité ?

Tout d'abord la situation de Mollâ Sadrâ est bien différente. S'il est vrai qu'avec la Renaissance safavide commence la période *moderne* de l'Iran, ce mot *moderne* ne s'entend que d'un rapprochement extérieur des calendriers. La simple équivalence des dates de l'hégire et des dates de l'ère chrétienne ne suffit pas pour faire que des philosophes soient contemporains, au sens où eux-mêmes entendent ce mot. Mollâ Sadrâ ne poursuit pas la tâche d'un idéalisme critique contre une philosophie dogmatique. L'avicennisme est encore parfaitement vivant de son temps ; mais, nous l'avons relevé, les avicenniens d'alors ont lu Sohravardî comme ils ont lu Ibn 'Arabî. Aucun d'eux n'eût limité l'intuition à l'intuition sensible ; il y a une intuition imaginative ayant sa valeur propre ; il y a une intuition intellective qui, loin d'être un concept vide, appréhende de l'être qui est supérieur à l'être sensible. Sohravardî, *shaykh al-Ishrâq*, professait comme Avicenne une métaphysique de l'essence ; l'existence n'est qu'un *i'tibâr*, une manière de considérer l'essence et qui n'ajoute rien à ce qu'elle est. Mais cette question est d'ores et déjà dépassée au moment où la métaphysique de Sohravardî émerge au niveau de cette Présence qui est un acte de lumière, d'une lumière qui se lève, et qui pour cette raison est appelée Présence *orientale (hodûr ishrâqî)*. Et c'est sans doute pourquoi Mollâ Sadrâ, qui est un *ishrâqî* au sens technique du mot, n'a pas eu tant de peine, en commentant la *Hikmat al-Ishrâq* de Sohravardî, pour la transposer, chaque fois que c'est nécessaire, en termes de sa métaphysique de l'*exister*[62]. Mais Mollâ Sadrâ n'est pas pour autant ce que l'on appelle de nos jours un philosophe existentialiste.

Un moment décisif de son *Livre des pénétrations métaphysiques* nous semble formé par les § 76-80. Ils concluent le chapitre v, discutant en quel sens et sous quel aspect on peut prendre en considération la thèse commune aux métaphysiciens de l'essence, à savoir que l'existence est un prédicat de la quiddité, tandis qu'en vertu du renversement opéré par la doctrine sadrienne, c'est la quiddité qui est le prédicat de l'existence, puisque c'est en existant qu'un être est ce qu'il est, son existence consistant précisément à *être* cette quiddité. On ne peut comparer, remarque Mollâ Sadrâ, l'état où la quiddité est dite indifférente à l'existence et à la non-existence, avec l'état où un corps, en son existence actuelle, manque, par exemple, de la blancheur et de la non-blancheur. La quiddité n'a aucun

degré d'existence, lorsque précisément l'on fait abstraction de son acte même d'exister. Ce qui se passe, c'est que l'intellect a le pouvoir d'opérer une analyse qui résout l'existant en une quiddité (une essence) et un acte d'exister ; la pensée isole les deux partenaires et, selon qu'elle se prononce pour l'« antériorité » de l'un ou de l'autre, considère que l'un est la qualification de l'autre. Dans l'ordre concret, c'est indiscutablement l'existence qui a la primauté ; la quiddité lui est unie par un mode d'union *sui generis*, elle en est le prédicat. C'est uniquement dans l'ordre conceptuel abstrait que la quiddité apparaît comme antérieure, parce qu'elle est un concept universel qui a sa réalité foncière dans la pensée, mais il s'agit là d'une antériorité qui ne rentre dans aucun des cinq cas d'antériorité proprement dite, reconnus par ailleurs.

On objectera peut-être que la quiddité étant alors le sujet qui reçoit le prédicat existence, il faut que cette abstraction opérée par la pensée constitue elle aussi une sorte d'existence pour les quiddités. Mollâ Sadrâ observe que cette objection concourt au triomphe de sa propre thèse. L'abstraction est précisément à la fois existence et abstraction de l'existence, tout comme la *materia prima* qui se définit comme virtualité à l'égard des formes substantielles : l'être-en-acte de cette virtualité comme telle, ce n'est pas la virtualité de la matière entrée en acte, c'est d'être précisément la virtualité de la matière à l'égard des formes multiples. Là encore, l'*exister* affirme sa primauté dans cela même qu'on objectait contre celle-ci, puisque son omniprésence dans tout le concevable est telle que l'abstraction qui sépare l'existence de la quiddité, présuppose elle-même, déjà ou encore, l'existence de cette quiddité (§ 79).

Qu'est-ce que cette existence omniprésente ? Les trois degrés en sont récapitulés dans un « propos inspiré du Trône » (§ 97). Il y a : 1) l'existence du Principe, illimitée et ne dépendant de rien d'autre ; 2) l'existence dépendant de quelque chose d'autre, au sens où le sont les Intelligences angéliques, les *Animae caelestes,* etc. ; 3) l'existence déployée *(monbasit)* dont la compréhension et l'extension englobent les individus, non pas à la façon dont les englobaient les quiddités abstraites, mais de cette manière dont les gnostiques en comprennent le sens lorsqu'ils la désignent comme « Respir de la Compatissance divine » *(Nafâs al-Rahmân).* Tel est aussi

ce qui différencie le *Haqq*, l'Etre Divin en son abscondité irrévélée, et le *Haqq*, désigné comme « l'Etre Divin dont et par qui est créé toute chose » *(al-haqq al-makhlûq bihi)*, Vie et Lumière qui sont l'acte d'être, l'existence de tout existant : existence de l'Intelligence dans l'Intelligence, existence de l'Ame dans l'Ame, existence de la Nature dans la Nature, existence du corps dans le corps, etc. Chaque existant étant ce qu'il est en vertu de son acte d'existence, cet acte d'exister varie avec chacun en intensité ou en faiblesse. Seule, la métaphysique de l'*exister* rend compte de cette « in-quiétude » de l'être qui se fait sentir de la base au sommet de l'échelle de l'être, et que Mollâ Sadrâ traduit dans sa doctrine du « mouvement intrasubstantiel » *(haraka t jawharîya)*, ainsi dénommé parce qu'il affecte la substance même d'un être, le transfère d'un degré à un autre de l'univers de l'être. En revanche, la métaphysique de l'essence restait emprisonnée dans l'univers de ses essences ou quiddités immuables, alors que ces quiddités ne sont que des intitulations, des imitations, au sens où une *hikâyat*, une histoire, n'est elle-même qu'une imitation (§ 97).

Si l'objet de l'Instauration créatrice était les quiddités, il s'ensuivrait que toutes les substances et tous les accidents de l'univers ne fussent que des abstractions (§ 96). Mollâ Sadrâ, comme Ibn 'Arabî, professe *wahdat al-wojûd*, l'unicité de l'exister. Il est curieux que l'on se soit mépris sur cette doctrine au point de parler d'un monisme existentiel. Pour en juger ainsi, il faut continuer de penser, inconsciemment ou par inexpérience philosophique, en termes d'une métaphysique des quiddités, et croire que l'existence, unique, existe comme telle en n'*essencifiant* qu'une quiddité unique. Il peut y avoir un monisme de l'essence ; il ne peut être question d'un monisme de l'existence, parce que les existants ne sont pas des abstractions. *Wahdat al-wojûd* est l'unicité qui préserve le sens de l'acte d'exister, unique et constant sous ses variations en degrés d'intensité. Mais le propre de cette unicité, de cette *solitude* de l'être, est justement d'*essencifier* des quiddités multiples, dont il y a autant qu'il y a d'actes d'exister variant en intensité et en faiblesse. C'est l'unicité qui est ici le fondement du pluralisme. Mollâ Sadrâ repousse tout autant la métaphysique péripatéticienne qui fait de l'existence un accident de l'essence, que la métaphysique d'un certain soufisme qui tend

à ne faire de chaque quiddité individualisée qu'un simple accident de l'Existence unique. Or, ce n'est rien d'accidentel. Une telle conception ne fait qu'« essentialiser », à son tour et à son insu, l'existence. Par une réminiscence pythagoricienne, éveillée sans doute à travers les *Ikhwân al-Safâ*, Mollâ Sadrâ (§ 88) typifie la réalité unique de l'exister, différenciée en actes d'existences multiples, dans l'exemple des Nombres : l'échelle des Nombres ne forme qu'une réalité unique, chaque degré n'étant qu'un rassemblement d'unités ; et pourtant chacun de ces degrés possède une essence, des qualités et des vertus propres, qui ne se retrouvent dans aucun autre.

Au fond, le secret de cette unicité de l'exister, telle que l'a comprise Mollâ Sadrâ comme penseur *ishrâqî*, s'élucide dès que lui-même explicite cette notion de l'exister comme étant celle même de *Présence*. C'est pourquoi sa gnoséologie pose finalement l'unification du *'âqil* (sujet qui intellige) et du *ma'qûl* (objet intelligé), ou plutôt l'*ittihâd* du sujet et de l'objet de la perception, aussi bien au niveau de l'intellection que de la perception imaginative et de la perception sensible. Elle s'était imposée à lui (nous le savons par l'annotation marginale citée au début de cette introduction, p. 10) comme une inspiration qui lui était advenue à certaine aurore (l'heure de l'*Ishrâq*) de l'année 1037 de l'hégire. Et c'est cela même qui est désigné dans le lexique traditionnel des *Ishrâqîyûn* comme *'ilm hodûrî*, connaissance *présentielle*, *'ilm ishrâqî*, connaissance *orientale*, par contraste avec *'ilm sûrî*, connaissance qui laisse subsister l'intermédiaire d'une représentation, forme, *species*. Le secret de l'unicité de l'exister concomitante de la pluralité des existants est, comme maints théosophes mystiques l'ont dit en Islam, représenté par 1 x 1, l'opération pouvant se représenter à l'infini. L'infinitude de cette opération se traduit dans le degré de *Présence* croissante de ces multiples les uns aux autres. Le degré d'intensité qui situe l'acte d'être de chaque existant, est en fonction de sa présence à soi-même et des Présences qui lui sont présentes. Les notions d'*existence (wojûd)* et de *présence (hodûr, hozûr)* se recouvrent. Au sommet, l'Etre Premier qui est Présence totale de soi-même à soi-même et Présence à qui la totalité est présente (§ 111 à 114). D'échelon en échelon descendant, l'existence se dégrade au fur et à mesure qu'elle s'*absente* de soi-même. La remontée s'opère avec chaque présence atteinte ; elle a son sommet dans l'homme (tantôt chez le

philosophe, tantôt chez le prophète), lorsqu'il atteint à la conscience de l'unité du *'âqil* et du *ma'qûl*, et atteint par là au degré de l'Intelligence agente.

C'est la conclusion sur laquelle s'achèvera l'opuscule. Mais, là même, par cette coordination d'existence et présence, nous nous retrouvons, pour ainsi dire, au rendez-vous que nous nous étions donné ci-dessus, en rappelant pourquoi, en français, le verbe *exister* avait doublé le verbe *être*, pourquoi la référence implicite à l'origine, contenue dans le verbe *ex-sistere*, l'affectait au domaine de l'expérience sensible, comment une ontologie pure avait voulu se libérer de toute compromission avec l'existence pour se retrouver, finalement, devant une revendication des droits de l'exister. Car c'est cette revendication qui s'exprime, avec des références précises, dans ce que l'on groupe de nos jours sous le nom d'existentialisme (terme abusif, certes, que l'on n'eût pas employé il y a trente ans). De cette revendication est éclose cette notion de *Présence* dont il est fait usage aujourd'hui à tort et à travers, mais qui justement nous permet de saisir un contraste remarquable avec la notion de l'existence comme *Présence*, dans la métaphysique *existentielle* de Mollâ Sadrâ.

Chose curieuse, tandis que depuis le XVIIe siècle, pour les raisons rappelées plus haut, la langue française tendait à identifier l'*être* et l'*exister*, voici que de nos jours l'existentialisme prétend de nouveau les séparer. La confusion du langage risque de devenir complète. Car il se passe ceci : si nos scolastiques, conscients de l'étymologie du mot *exsistere (ex alio sistere)*, tendaient à le réserver pour les choses qui subsistent par un Autre, et dont il était correct de dire qu'elles existent pour dire qu'elles sont, voici que l'existentialisme de nos jours, sous ses diverses formes, entend non seulement distinguer l'existence de l'être, mais opposer l'*existence* à l'*être*[63]. *Exister* n'est désormais considéré et analysé que comme « une certaine manière d'être, liée à la durée, et en rapport essentiel à sa propre origine ». Certes, la position semble fidèle aux implications de l'étymologie du mot *exsister*, déjà considérées il y a plusieurs siècles. Mais on en arrive à des paradoxes qui rendraient impossible de traduire les textes de métaphysique traditionnelle ; car, par exemple, si Dieu (quelque concept que l'on en ait) existe, il n'*est* pas ; et s'il *est*, il n'*existe* pas. Il n'est pas sûr qu'un Mollâ Sadrâ eût goûté ces paradoxes,

à supposer qu'on ait pu les lui traduire en persan ou en arabe.

Mais, tout philosophe le sait, ce qu'il y a au fond de la thèse qui refuse à l'être en tant qu'étant d'*exister*, c'est que l'exister est un mode d'être propre, celui-là même qui constitue la présence de l'homme à son monde (son *Dasein*, son être à ce monde). L'essence de son être à ce monde, de sa Présence, consiste justement dans son ex-sistence, mais une *sistence* qui surgit non pas *ex alio*, mais d'un néant et d'un abîme de silence. Plus cette présence ex-siste, plus cette ex-sistence est présente, plus authentiquement elle existe pour la *fin* qui est son non-être originel. L'être de cette ex-sistence, n'est que de l'être pour finir, de l'*être-pour-la-mort*[64]. C'est ici, je crois qu'éclate le contraste des mots et des visions que les mots sont chargés de traduire. Car nous venons de voir que, chez Mollâ Sadrâ aussi, plus il y a existence, plus il y a présence. Cela veut dire, il l'explique lui-même, que le Ciel astronomique, par exemple, n'est pas *présent* pour la Terre (la masse tellurique) ; rien de ce qui appartient au monde du phénomène (à la matière, à l'étendue, au volume corporel, à la distance spatiale) ne peut être présent à quelque chose d'autre. Un être n'est présent à soi-même, n'est présent à un autre, et un autre ne lui est présent, bref il n'y a présence d'un être à soi-même et à un autre que dans la mesure où cet être se sépare *(tajrîd)* des conditions de ce monde soumis à l'étendue, au volume, à la distance, à la durée. Mais plus il s'en sépare, plus il se sépare de ce qui conditionne l'absence, l'occultation *(ghaybat)*, la mort ; plus, par conséquent, il se libère des conditions de l'être qui est destiné à finir, de l'*être-pour-la-mort*. Pour Mollâ Sadrâ et tous les *Ishrâqîyûn*, plus intense est le degré de Présence, plus intense est l'acte d'exister ; et dès lors aussi, plus cet exister est *exister* (c'est-à-dire *être*) *pour au-delà de la mort* (cf. notre traduction, n. 64, 65, 75, 77, 79, 112-113), car aussi plus un être comble ainsi son retard *(ta'akhkhor)* sur la Présence totale. Toute la philosophie de la Résurrection, chez Mollâ Sadrâ, ne fait qu'expliciter cette intuition fondamentale[65].

C'est qu'aussi bien l'existence à ce monde n'émerge pas pour lui d'une antériorité de néant. Nous verrons Mollâ Sadrâ se référer explicitement au texte où Ibn Bâbûyeh affirme la croyance générale shî'ite en la *préexistence*, celle des Esprits préexistant aux corps. C'est que l'échelle de l'être et l'ampleur

des Présences que comprehende la connaissance présentielle (*'ilm hodûrî*) n'ont point la même mesure dans la métaphysique traditionnelle que dans la philosophie que l'on appelle moderne (Leibniz n'a-t-il pas été le dernier qui y ait parlé des Anges ?). Pour un Mollâ Sadrâ, tous les postulats de notre philosophie, tous nos réflexes agnostiques, n'ont d'autre sens que d'aggraver le retard d'un être, le contraindre à rester en arrière de soi-même. Nous ne croyons pas qu'il y ait ici d'argument philosophique à échanger pour essayer de se convaincre les uns les autres ; il s'agit de données immédiates ; on les perçoit ou on ne le perçoit pas. Mais de cela aussi l'analytique phénoménologique aurait à tenir compte.

Nous ne pouvons pas considérer que l'existentialisme tienne de Kierkegaard quelque droit de propriété légitime sur le mot *existence* entendu à sa manière[66]. Il nous faudrait alors ou bien renoncer à traduire les textes d'un Mollâ Sadrâ et de ses frères d'existence, ou bien, en nous pliant à cette restriction du sens d'*exister*, les altérer par une « laïcisation métaphysique » dont la gnose islamique n'eut jamais l'idée, pas plus qu'elle eût pu concevoir que l'on prétendît faire une métaphysique de l'Esprit en combattant le « spiritualisme », sous prétexte que celui-ci refuse les conséquences de l'existentialisme. Plus d'une fois, il est arrivé qu'un étudiant ou un jeune chercheur iranien, chez qui le vocabulaire de Mollâ Sadrâ éveillait quelque réminiscence de ce qu'il avait lu concernant l'existentialisme, me demandât de préciser la différence entre les deux. Je viens de faire une tentative pour répondre à la question, en indiquant où il fallait chercher cette différence.

3. *Sur la philosophie prophétique.*

Les remarques qui précèdent, aussi bien que les deux premiers tiers du *Livre des pénétrations métaphysiques*, tendent au but que représente l'idée d'une philosophie prophétique. D'après son prologue, Mollâ Sadrâ se proposait d'en traiter dans ce livre ; il annonçait qu'il traiterait de la *walâyat* (le charisme spirituel des douze Imâms ou Guides du shî'isme duodécimain). Mais, comme nous l'avons constaté, il a abrégé considérablement le programme qu'il s'était primitivement tracé. Quant à la philosophie prophétique elle-même, il en a

traité ailleurs[67]. Nous avons nous-même mentionné ci-dessus (chap. 1er, pp. 20 ss.) comment la prophétologie et l'imâmologie se présentaient à un penseur shî'ite.

Rappelons ici quelques points essentiels. Une philosophie prophétique est celle où l'homme prophétique et le message prophétique occupent le centre. Le prophète n'y désigne pas, bien entendu, quelqu'un qui prédit l'avenir, mais l'inspiré, le surhumain, qui délivre un message divin que le commun des hommes serait dans l'impuissance d'atteindre par soi-même. La prophétologie répond à l'exigence propre d'une religion prophétique où Dieu communique avec les hommes par l'inspiration des prophètes, sans pour autant s'incarner dans l'histoire et devenir historique. La gnose islamique n'a pas eu à porter le poids et le drame de cette historicité. Mais le shî'isme professe que, si la prophétie législatrice est close, au cycle de la prophétie a succédé le cycle de la *walâyat*, c'est-à-dire le cycle de spiritualité inauguré par ses douze Imâms, initiant au sens caché des Révélations divines (cf. traduction, n. 98). Schéma d'une hiérohistoire envisageant les choses à un autre niveau que notre périodisation de l'histoire extérieure, et se développant, d'une part, sous l'horizon de la préexistence pléromatique de la prophétie et de l'Imâmat (la *Haqîqat mohammadîya*, la Réalité mohammadienne comme Réalité prophétique éternelle), et d'autre part, sous l'horizon eschatologique de la parousie de l'Imâm attendu, présentement l'Imâm caché, que plusieurs auteurs shî'ites identifient avec le Paraclet[68].

Enfin, ce qui caractérise cette philosophie prophétique, c'est que sa gnoséologie pose l'identité de l'ange de la Connaissance pour le philosophe, et de l'ange de la Révélation *(wahy)* pour le Prophète ou de l'inspiration *(ilhâm)* pour les Imâms, c'est-à-dire l'identité de *'Aql fa''âl*, l'Intelligence agente, et de *Rûh al-Qods*, l'Esprit-Saint. S'il est arrivé que des Occidentaux se scandalisent de cette identification comme d'une rationalisation de l'Esprit, c'est probablement parce qu'ils sont passés à côté de la question, en transposant dans l'affaire leur propre concept de raison. Ces quelques points ne sont très brièvement évoqués ici, que parce qu'il faut les avoir présents à la pensée, pour situer exactement les critiques que Shaykh Ahmad Ahsâ'î adresse à Mollâ Sadrâ, et que nous avons relevées dans les notes accompagnant notre traduction, en prévision d'une étude d'ensemble sur la philosophie et la théosophie du shî'isme.

Deux choses, dans ces notes, doivent être soulignées ici pour finir.

1) La notion de *présence* fructifie concurremment dans la métaphysique de Mollâ Sadrâ et dans l'imâmologie qu'il élabore comme penseur shî'ite (cf. traduction, n. 64 et 65). Les *hadîth* qualifient les douze Imâms comme Témoins de Dieu. Le témoin (*shâhid*, ou *shahîd*), c'est quelqu'un qui est *présent à*, quelqu'un qui a la vision directe. Commme tel, chaque Imâm assume une double fonction : envers Celui pour qui il répond, pour qui il témoigne, et envers ceux devant qui il témoigne. Plus profondément dit : envers Celui *à qui* il est présent et qui est présent *par lui* aux autres, et envers ces autres *pour lesquels* Celui-là est présent *par lui*, de même qu'ils sont *par lui* présents à Celui-là. C'est la notion de l'existence comme présence, et la notion de la présence comme unification du sujet connaissant et de l'objet connu, qui permettent à Mollâ Sadrâ d'approfondir le sens de cette double *présence* de l'Imâm, et par là de situer l'imâmologie shî'ite et les personnes des douze Imâms, non plus seulement au niveau de leur apparence terrestre et de leur apparition historique, mais au niveau de leur essence métaphysique, comme Témoins éternels. La métaphysique de la Présence éclôt en une métaphysique du témoignage des Témoins de Dieu, c'est-à-dire de ces Présents à Dieu *par lesquels* Dieu est présent aux autres et par lesquels les autres sont présents à Dieu. D'où la maxime : « Celui qui meurt sans connaître son Imâm, meurt de la mort des inconscients. »

C'est qu'en outre les *hadîth* qualifient les Imâms comme étant à la fois les Trésoriers et les Trésors de la science divine, ce qui veut dire que les Imâms sont à la fois ce par quoi l'objet est connu et cet objet connu lui-même. Leur présence à Dieu comme Témoins de Dieu signifie qu'ils sont ce que Dieu connaît et ce par quoi Dieu connaît. La connaissance que le gnostique (*'ârif*) a de l'Imâm, n'est pas la simple connaissance de sa personne extérieure en sa manifestation physique ; de cela n'importe qui est capable. Connaître l'Imâm, c'est être présent à la présence de l'Imâm ; or, la présence de l'Imâm comme Témoin de Dieu, est présence de Dieu à Dieu. Etre présent à l'Imâm, c'est être présent par lui à ce à quoi il est lui-même présent, et qui est présent par lui comme étant présent à lui (on voit ici comment, en supprimant cette présence, le monothéisme abstrait tombe en fait dans le piège de l'idolâtrie

métaphysique). Dès lors, l'Imâm n'est plus seulement pour le gnostique un Témoin et Guide extérieur (*Hojjat ẓâhira*), mais Témoin et Guide intérieur (*Hojjat bâtina*). Ainsi s'accomplit l'intériorisation de l'imâmologie, l'approfondissement du sens de la personne et de la *geste* des Imâms, comme étant le sens de l'Imâm intérieur (*dâkhilî*). Dans le vocabulaire de Semnânî, l'on dirait « l'Imâm de ton être ». En même temps que l'imâmologie spéculative atteint un de ses sommets, elle éclôt en une spiritualité profonde et caractéristique, permettant de formuler la devise courante : « Celui qui se connaît soi-même [son âme], connaît son Seigneur », en son équivalent gnostique shî'ite : « Celui qui connaît son Imâm, connaît son Seigneur. »

2) Quant aux points de divergence entre Mollâ Sadrâ et Shaykh Ahmad Ahsâ'î, il m'apparaît très important d'appeler l'attention sur les quelques notes qui leur ont été consacrées ici, parce que les deux positions typifient quelque chose d'essentiel dans la gnose shî'ite. En sa réalité foncière, la divergence se produit du fait que la philosophie de Mollâ Sadrâ inclut le Principe de l'être dans le domaine de l'être, de l'exister : il est l'Etre premier, il est éminemment et souverainement Etre, mais il est déjà de l'être. Tout l'effort de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, comme celui des maîtres de l'école shaykhie — lesquels, on le rappelle, n'entendent que suivre intégralement l'intégralité de l'enseignement transmis par les *hadîth* des Imâms du shî'isme — tout cet effort tend à réintroduire dans le shî'isme duodécimain la rigoureuse *theologia negativa* que, dès l'origine, avait professée le shî'isme ismaélien. Il y a, certes, plus d'une différence. L'ismaélisme, par exemple, rapporte le nom *Allâh*, comme étant celui du *Deus revelatus*, à la Première Intelligence comme Premier Etre, *Protoktistos*, tandis que le shaykhisme se contente de le méditer en sa sublimité transcendante à l'être. Car la thèse fondamentale, c'est non pas, certes, qu'il faille séparer l'être de l'existence, mais qu'il est impossible de faire rentrer dans l'être, dans l'existence et ses catégories, l'essentiateur de l'être, l'existentiateur de l'exister. L'acte de faire-être précède et transcende l'être ; ce qui fait être ne peut être déjà de l'être et dans l'être. En ce sens, il y a bien ainsi une tentative rigoureuse de Philosophie Première.

D'où se produit un décalage dans l'ordre de la procession de

l'être. Pour Mollâ Sadrâ, comme néoplatonicien avicennien, comme *ishrâqî* aussi, le Premier Emané de l'Etre Premier est la Première Intelligence. Pour la théosophie de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, c'est aller beaucoup trop vite. Le mystère de l'Acte créateur, cette mise de l'être à l'impératif *(esto)* qui précède toute distinction possible entre l'être comme verbe à l'infinitif *(esse)* et l'être comme substantif *(ens)*, réside en trois choses que notre vocabulaire distingue, mais qui n'en font qu'une quant au sens, comme le rappelle le huitième Imâm, l'Imâm 'Alî Rezâ (ob. 203/818) : la Volonté divine foncière *(mashî'at)*, l'acte de volition *(irâdat)*, l'action instauratrice *(ibdâ')*. Cette triade constitue l'Impératif actif, l'Impératif divin en sa signification *active (Amr fi'lî)*, c'est-à-dire la mise de l'être à l'impératif : le *esto* (KN) qui précède et détermine tout *esse* de tout *ens.* L'être mis originellement et primordialement à l'impératif est ce que la prophétologie théosophique désigne comme la *Haqîqat mohammadîya* (la Réalité mohammadienne) ou la Lumière des Lumières. C'est le plérôme de la prophétie et de l'imâmat éternels, constitué par les entités de pure lumière de ceux que le shî'isme désigne comme les Quatorze Très-Purs *(Chahârdeh Ma'sûm :* le Prophète, Fâtima sa fille, les Douze Imâms). L'être que les philosophes avicenniens désignent comme la Première des Intelligences angéliques hiérarchiques, devient ici précisément l'Intelligence de cette primordiale Lumière des Lumières. Mollâ Sadrâ s'est, quant à lui, exprimé ailleurs, comme tout théosophe shî'ite, sur la *Haqîqat mohammadîya*. Mais celle-ci n'intervient pas dans le petit *Livre des pénétrations métaphysiques*, bien que le prologue laissât entrevoir qu'il en serait question. La lacune est comblée par le commentaire de Shaykh Ahmad.

S'ensuit alors une différence structurale essentielle. Pour Mollâ Sadrâ, l'Intelligence Agente est Esprit-Saint (ce n'est pas cette identification que met en cause la critique de Shaykh Ahmad). Se conjoindre à l'Intelligence Agente, c'est, nous l'avons vu, le sommet auquel l'acte d'exister atteint le *summum* de Présence. Ainsi toute la métaphysique de l'être, chez Mollâ Sadrâ, débouche sur une métaphysique de l'Esprit-Saint. Seulement, il identifie ici précisément l'Esprit-Saint avec le *'âlam al-Amr*, le monde de l'Impératif divin, c'est-à-dire l'Impératif créateur, entendu comme évoquant l'être à l'impératif, comme *Amr fi'lî*, impératif actif. Remarquons, en

passant, que cet Impératif contient en dernier ressort le secret de la préséance de l'*exister* sur les essences ou quiddités, car cet impératif *impérative* les existences, non pas les quiddités, c'est-à-dire les existences mêmes de ces quiddités, non pas ces quiddités à l'état d'abstractions logiques. Mais alors tout l'effort de Shaykh Ahmad Ahsâ'î sera de montrer que l'Intelligence-Esprit-Saint aussi bien que la *Haqîqat mohammadîya*, constituent non pas le *Amr fi'lî*, mais le *Amr maf'ûlî*, c'est-à-dire non pas l'impératif *actif*, mais l'impératif *activé*, l'impératif en sa *significatio passiva*.

De cette différenciation d'un double aspect dans la réalité impérative, résultent deux conséquences. La première concerne la thèse de Mollâ Sadrâ et d'Ibn 'Arabî affirmant *wahdat al-wojûd* (au sens que l'on a montré ci-dessus, IV, § 2, pp. 69 ss.). En tout état de cause, cette unité englobe bien tout ce qui est *Amr maf'ûlî*, mais non pas le *Amr fi'lî*, le faire-être, celui-ci restant au-delà de l'être. La seconde conséquence concerne la perspective finale sur laquelle s'achève *Le Livre des pénétrations métaphysiques*. Ici, nous prions que l'on veuille bien se référer à la longue note finale de notre traduction (n. 122). Car au moment où Mollâ Sadrâ proclame que le cycle de l'être est achevé par la rejonction avec l'Intelligence Agente comme étant l'Esprit créateur (achevé sans doute en tant qu'existence créée, mais l'existence créatrice est sans limite), pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î cet achèvement ne saurait jamais ainsi advenir, parce que le *Amr maf'ûlî* ne peut jamais rejoindre le mystère du *Amr fi'lî*.

Il y a certes, quelque chose de grandiose dans la conception qui s'exprime chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î : celle d'un voyage chérubinique, pourrait-on dire ici aussi, qui entraîne éternellement l'Intelligence-Esprit-Saint, elle-même, à la rejonction avec la Réalité prophétique éternelle *(Haqîqat mohammadîya)* ou Lumière des Lumières, et qui alors les entraîne ensemble en un pèlerinage éternel vers l'Inaccessible, dont elles se rapprochent sans cesse et qui, toujours plus lointain, sollicite sans cesse une nouvelle approche. Mais il n'est pas sûr, d'après ce que nous connaissons de ses autres livres, que, si l'on eût pu s'expliquer, Mollâ Sadrâ n'eût pas été tout à fait d'accord sur cette métaphysique qui, dans le refus de l'atteinte définitive et de la possession, illustre non pas tant le motif de la Quête du paradis que l'idée même du paradis.

LE LIVRE DES
PÉNÉTRATIONS MÉTAPHYSIQUES

PROLOGUE

1. Nous rendons gloire à Dieu et nous invoquons le secours de sa force par laquelle il a constitué le *Malakût*[1] de la Terre et du Ciel, le secours du Verbe par lequel il a produit la seconde création et la première création ; qu'il soit en aide à l'effort pour éduquer les facultés susceptibles d'atteindre graduellement à la perfection, rendre aptes à la conjonction avec l'Intelligence agente les intellects réceptacles des réalités suprasensibles et des états mystiques, expulser par les lumières des preuves démonstratives les démons des conjectures qui égarent, refouler dans l'abîme des égarés et le « séjour des superbes » (16:31) les ennemis de la théosophie[2] et de la certitude personnelle. Et nous prions sur Mohammad, missionné avec le Livre de Dieu et sa lumière descendue avec lui sur toutes créatures, sur sa famille et ses descendants, les Imâms Très-Purs, préservés des souillures de la nature, les sacrosaints immunisés contre les ténèbres de la connaissance conjecturale par les lumières de la Vérité et de la Certitude. O mon Dieu ! ta bénédiction et ta paix soient sur lui, sur eux, sur tous leurs pieux shî'ites qui suivent leur voie et les ont choisis comme guides !

2. Et maintenant : le moins prestigieux et méritant d'entre les hommes, le plus faillible et fautif d'entre eux, Mohammad Sadroddîn Shîrâzî, déclare ceci : Frères qui cheminez vers Dieu à la lumière de la gnose mystique *('irfân)*, prêtez attentivement l'ouïe de vos cœurs à mon livre, afin que pénètre à l'intérieur de vous-mêmes la lumière de ma théosophie : faites bon accueil à mes propos ; considérez les rites de ma religion

personnelle en matière de foi en Dieu et en la Résurrection, comme une foi au sens vrai, cette foi qui, pour les âmes instruites des hautes connaissances, résulte des preuves certifiantes et des Signes divins, ainsi que Dieu y fait allusion dans ces mots : « Chacun des croyants met sa foi en Dieu, en ses Anges, en ses Livres, en ses Envoyés » (2:285) ; et encore : « Celui qui refuse sa foi à Dieu, à ses Anges, à ses Livres, à ses Envoyés et au Jour de la Résurrection, celui-là est dans un égarement lointain » (4:135).

Et cela, c'est cette sagesse [cette *theo-sophia*] dont le don est prodigué à ceux qui en sont dignes et refusé à ceux qui en sont indignes, et c'est elle précisément, cette théosophie, qui est la connaissance de Dieu par son essence, celle à laquelle fait allusion ce verset : « Ne te suffit-il pas que ton Seigneur soit un témoin présent à toutes choses ? » (41:53). Quant à la connaissance de Dieu par la connaissance des horizons et des âmes [c'est-à-dire du monde extérieur et du monde intérieur], c'est celle à laquelle réfère ce même verset : « Nous leur montrerons nos Signes aux horizons et dans leurs âmes, de sorte qu'il leur soit évident qu'il est le Vrai » (41:53). C'est pourquoi les connaissances théosophiques [c'est-à-dire connaissances de Dieu par son essence] sont elles-mêmes, comme telles, la foi en Dieu et en ses Attributs, tandis que les connaissances par les horizons et les âmes sont des Signes *(âyât)* pour la connaissance de Dieu, du monde de ses Anges *(malakût)*, de ses Livres et de ses Envoyés — des témoins *(shawâhid)* pour la connaissance du Dernier Jour et de ses événements : la tombe, la Résurrection, l'interrogatoire, le livre, l'examen du compte, la Voie *(sirât)*, le stationnement devant Dieu, le paradis et l'enfer.

Cette théosophie, enfin, ne consiste ni en disputations scolastiques, ni en conformisme se rangeant aveuglément aux opinions communes, ni en une philosophie *(falsafa)* déplorablement théorique, ni en imaginations vaines à la manière des soufis[8]. Non, elle est le fruit de la méditation sur les Signes de Dieu, de la réflexion approfondie sur le royaume de ses Cieux et de sa Terre ; elle s'accompagne d'une rupture décisive avec tout ce à quoi s'attache la nature des disputeurs et des gens de la masse, d'un rejet total de tout ce que goûtent et apprécient les cœurs des gens à succès.

3. Dans mes livres et mes traités précédents, je vous ai déjà présenté, ô mes frères, certains philosophèmes qui éclairent,

certaines nourritures de qualité subtile et, pour servir à l'éclat des esprits et à la parure des intelligences, certains prolégomènes pouvant rendre un grand nombre de services. Ce sont autant de chemins offerts à notre marche vers les étapes où nous sommes guidés, vers les degrés qui nous exhaussent au suprême sommet : sciences du Qorân, science de l'herméneutique spirituelle *(ta'wîl)* et des sens cachés de la Communication divine *(wahy)* et de la Révélation *(tanzîl)*, tout ce que le Sublime Calame *(al-Qalam al-a'zam)* inscrit sur l'Auguste Table *(al-Lawh al-karîm)* et que peut y lire celui chez qui Dieu en inspire la lecture, celui à qui il s'adresse directement par ses Paroles et à qui il fait comprendre ses Signes indubitables, contenus dans ce que l'Esprit fidèle [l'Ange Gabriel] apporta d'en haut (cf. 26:193) au cœur de celui que Dieu avait choisi et qu'il guida. Celui-là, Dieu en fait tout d'abord un khalife pour le monde terrestre, une parure du monde angélique inférieur *(malakût soflî)*. Puis, il le rend digne de son monde supérieur, il en fait un Ange dans le monde angélique céleste *(malakût samâwî)*[4]. Si quelqu'un a le temple de son cœur illuminé par ces lumières, son esprit s'élèvera vers cette Haute Demeure. Mais si quelqu'un les nie ou leur refuse sa foi, c'est qu'il est d'ores et déjà descendu dans le gouffre des mauvais, l'abîme des démons et des pervers, le « séjour des superbes » (16:31), des compagnons du feu infernal.

4. Le problème de l'être *(wojûd)* est le fondement des positions philosophiques, la base des questions théologiques, le pivot sur lequel tourne le moulin de la science du *Tawhîd*, de la science de l'eschatologie *(ma'âd)*, de la Résurrection des esprits et des corps, ainsi que beaucoup de choses pour la découverte desquelles nous avons été un isolé, seul à les mettre en lumière. Chez celui qui ignore la science de l'être, l'ignorance envahit jusqu'aux sources mêmes des problèmes et des questions primordiales. Parce qu'il est inconscient de la science de l'être, voici que lui échappent les arcanes et les secrets des hautes connaissances, la science des choses divines et des prophéties les concernant, la connaissance de l'âme, de ses conjonctions [avec son Principe] et de son retour au Principe de ses Principes, à la fin de ses fins.

Pour toutes ces raisons, nous avons jugé opportun de commencer par exposer cette science de l'être dans le présent livre, où nous nous proposons de traiter des sources des

réalités métaphysiques de la Foi, et des positions de la philosophie et de la théosophie mystique[5]. Nous commencerons donc ici par les philosophèmes de l'être, et par démontrer que l'être est le principe positif dans chaque étant *(mawjûd)*, c'est-à-dire qu'il est la réalité *(haqîqat)*. Tout ce qui est autre que l'être est comme un reflet, une ombre, un simulacre.

Ensuite nous mentionnerons quelques positions doctrinales subtiles et quelques philosophèmes importants qui, par la faveur et l'inspiration divine, nous sont venus à l'esprit : questions en lesquelles consiste la connaissance de l'Origine et du Retour ; la connaissance de l'âme et de la Résurrection qui la réunit aux esprits et aux corps ; la connaissance de la prophétie et de la *walâyat*[6] ; le mystère de la descente de la Communication divine *(wahy)* et des Signes ; l'angélologie, avec les inspirations et les signes qui sont dus aux Anges ; la démonologie, avec les suggestions et les doutes qui sont l'œuvre des démons ; la thèse du monde de la tombe et du monde intermédiaire *(barzakh)* ; la manière dont Dieu connaît les choses sous leur forme universelle et dans leur réalité particulière ; la connaissance du Décret prééternel et de la destinée, du Calame et de la Table ; la thèse des archétypes de lumière ou Idées platoniciennes ; la question de savoir si l'intellection s'identifie *(ittihâd)* avec les intelligés, et si la perception sensible s'identifie avec son objet ; la question de savoir si ce qui est simple, comme l'Intelligence et ce qui est au-dessus d'elle, est l'ensemble des êtres ; la question de savoir si, bien que ses espèces et ses individus diffèrent en quiddité, et que ses genres et ses différences soient diversifiés par définition et par essence, l'être en sa totalité est une substance *(jawhar)* unique, n'ayant qu'une seule et unique ipséité, présentant simplement des niveaux et des degrés supérieurs et inférieurs. Tout cela, entre autres questions que nous avons été seul à mettre en lumière, dans la découverte desquelles nous avons été un isolé, et dont nous avons traité séparément dans nos livres et dans nos opuscules, cherchant par là à nous rapprocher de Dieu, à trouver accès auprès du Principe des Principes, Premier des Premiers.

Les connaissances que nous avons de ces choses ne consistent, avons-nous dit, ni en controverses scolastiques, ni en conformisme adoptant aveuglément les opinions communes ; ce ne sont ni des spéculations philosophiques

théoriques, ni des artifices de raisonnement sophistique, ni des imaginations à la manière des soufis[7]. Non, ce sont des connaissances démontrées à l'aide de preuves ayant pour source la découverte intuitive, et de la vérité desquelles témoignent le Livre de Dieu, la tradition de son Prophète et les *hadîth* des membres de la Maison de la prophétie, de la *walâyat* et de la sagesse [les saints Imâms].

J'ai construit mon traité en le rassemblant autour d'une introduction et de deux stations *(mawqif)*, dont chacune comprendra plusieurs pénétrations *(mashâ'ir)*[8]. C'est ce dernier mot précisément que j'ai choisi pour le titre, parce qu'il y a une correspondance entre le sens caché et l'apparence extérieure, entre le notoire et le secret[9]. Nous disons donc, en demandant à Dieu son secours et aux Anges de son univers spirituel *(malakût)* leur assistance :

Introduction : où l'on approfondit le concept et les lois de l'être, et où l'on en établit l'essence et les états. Il y aura plusieurs pénétrations.

[Comme on l'a déjà relevé, cette introduction et son titre correspondent à un plan primitif que l'auteur en fait n'a pas suivi. Le texte de l'ouvrage se présente comme comprenant en tout et pour tout huit *mashâ'ir* ou pénétrations, avec leurs subdivisions.]

PREMIÈRE PÉNÉTRATION

Où l'on explique que l'être n'a pas besoin de notification

5. La réalité positive de l'être [son heccéité][10] est la plus évidente des choses, étant une présence et une découverte immédiate. En revanche, sa quiddité est la plus obscure des choses, quand il s'agit de se la représenter et de l'approfondir. Son concept est entre tous celui qui a le moins besoin d'être notifié, étant une évidence et une patuité parfaite, et il est entre tous les concepts le plus général en extension. Son ipséité est la plus propre des propriétés, étant détermination et individuation, puisque c'est par l'être même qu'est individualisée toute chose individualisée, actualisée toute chose actualisée, déterminée toute chose déterminée et particularisée, l'être étant individualisé de par son essence même, déterminé concrètement de par soi-même, comme tu l'apprendras.

6. Qu'il ne soit pas possible de le notifier, c'est parce que la notification se fait par une définition ou par une description. Or, il n'est pas possible de notifier l'être au moyen d'une définition, puisque, n'ayant ni genre ni différence, il ne peut avoir de définition. On ne le peut pas mieux au moyen d'une description, puisqu'il n'est pas possible de connaître l'être par quelque chose qui soit plus manifeste et plus notoire que lui, ni par quelque forme qui soit à égalité avec lui.

7. Par conséquent quiconque projette de le notifier, se trompe, car il ne le notifiera jamais que par quelque chose de plus obscur. Toutefois, on peut se proposer d'y éveiller l'auditeur, de provoquer chez lui un ressouvenir, mais il ne s'agira,

dans tous les cas, que d'une notification [ou définition] verbale.

8. Pour ma part je formulerai ceci : le fait de se représenter une chose en général signifie que le concept en est actualisé dans l'âme en accord avec ce qu'il y a *in concreto*. Tel est le cas pour les concepts et les quiddités universelles autres que l'être, lesquelles existent tantôt d'une existence concrète bien enracinée, tantôt d'une existence mentale à la façon d'une ombre, leur essence se maintenant sous l'une et l'autre forme d'être. Or l'être, l'exister, ne comporte pas d'autre exister avec lequel il permuterait, tantôt à l'état extramental, tantôt à l'état mental, tandis que son concept se maintiendrait.

9. Toute réalité en acte d'être, ne comporte qu'un mode unique d'actualisation. L'acte d'être, l'exister, ne comporte pas d'existence mentale ou logique *(wojûd dhihnî)*. Or, ce qui ne comporte pas d'existence mentale [c'est-à-dire le mode d'être d'un concept logique], n'est ni universel ni particulier, ni général ni propre[11].

10. D'où, l'*être* est soi-même quelque chose de simple, individualisé de par soi-même, n'ayant ni genre ni différence, et n'étant lui-même ni genre ni différence ni espèce ni accident général ni propriété. Quant à l'être [l'existence] dont on dit qu'il est accidentel pour les êtres [les existants], c'est un concept résultant d'une abstraction opérée par la pensée, ce n'est pas la réalité de l'acte d'être, de l'exister. Non, c'est un concept logique faisant partie des intelligibles seconds, tels que la réité, la non-nécessité, la substantialité, l'accidentalité, l'hominité, la nigritude, et toutes les autres abstractions exprimées par un nom verbal *(masdar)*, lesquelles ne sont qu'une imitation *(hikâyat)* de choses dont les unes ont une réalité concrète, les autres non[12]. Or, ce dont nous traitons ici, ce n'est nullement cela. Loin de là, notre propos, c'est précisément « ce qui est imité », et cela, c'est une réalité une et simple, qui pour se trouver réalisée et actualisée n'a absolument pas besoin de l'adjonction d'un déterminant quelconque, que ce soit une différence ou un accident, une classe ou un individu.

11. Ou mieux dit, il arrive, certes, que ces choses lui soient adjointes, en fonction des concepts et des quiddités universelles qui sont actualisées et existent par elle, puisque tout acte d'être, toute existence, hormis l'Existence première et simple,

laquelle est la Lumière des Lumières, implique une quiddité universelle contingente qui est l'objet de ces qualifications, en tant qu'elle est actualisée dans la pensée, de sorte qu'elle devient genre ou différence, élément essentiel ou accidentel, définition ou description, et autres concepts universels faisant fonction d'attributs. Mais ces qualifications [qualifiant par essence la quiddité] ne qualifient l'être, l'existence, que par accident.

DEUXIÈME PÉNÉTRATION

Sur la manière dont l'être englobe les choses

12. La réalité de l'*être* n'englobe pas les choses existantes de la même manière que le concept de l'universel englobe les réalités partielles. En s'appliquant à ces choses, ainsi que nous t'y avons déjà rendu attentif, l'être, en son essence, n'est ni un genre, ni une espèce, ni un accident, puisqu'il n'est pas un universel naturel[13]. Ou mieux dit : son englobement des choses est un autre cas d'englobement, que seuls peuvent comprendre les gnostiques, « ceux qui sont enracinés dans la Connaissance » (3:5). Dans certaine école de gnostiques[14], on le désigne tantôt comme le « Souffle du Miséricordieux » *(al-Nafas al-Rahmânî)*, tantôt comme « la Miséricorde qui embrasse toutes choses » (7:155), ou comme « le Dieu par qui [ou dont] est créé toute chose ». On parle également de l'expansion de la lumière de l'être sur les « temples » *(hayâkil)* des êtres non nécessaires par eux-mêmes, et sur les réceptacles que sont les quiddités ; enfin, on parle de sa descente dans les demeures que sont les ipséités.

13. Tu comprendras plus loin le sens de cette proposition : que l'*être* tout en étant par essence une réalité individuelle et individualisée, de par soi-même déterminée, est aussi ce qui individualise toutes les quiddités universelles qui existent par lui ; tu comprendras de quelle manière il leur est uni ; comment, dans la réalité extérieure concrète, ce sont elles qui en sont les prédicats ; comment dans la pensée et selon

l'analyse opérée par l'intellect, c'est son concept qui leur advient comme s'il était un accident.

14. Il t'apparaîtra également de quelle manière il est vrai de dire que la réalité de l'être, tout en étant individualisée de par soi-même, comporte des réalités différenciées en fonction de la différenciation des quiddités contingentes, dont chacune est unie à l'un des degrés de l'être et à l'un des plans de l'être[15], hormis l'Existence divine primordiale, laquelle ne comporte pas de quiddité, parce qu'elle est l'acte d'être à l'état pur, dont on ne peut concevoir qu'il y en ait de plus complet, de plus intense ni de plus parfait. Ni généralité ni particularité ne sont mélangées à son être ; aucune définition ne le définit ; aucun nom ni description ne le précisent ; aucune connaissance ne le contient. « Les faces s'inclinent devant le Vivant, l'Éternel » (20:110).

TROISIÈME PÉNÉTRATION

De ce qui fait l'essence de l'être in concreto

15. Sache — que Dieu Très-Haut te soit en aide par sa lumière ! — que l'être est la plus apte des choses à posséder une réalité existante. Plusieurs considérations décisives sont à prendre à témoin.

1re considération prise à témoin[16]

16. La réalité de chaque chose, c'est son acte même d'être, duquel résultent les effets et les efficiences que l'on attend de cette chose. L'être est donc entre toutes choses la plus apte à posséder une réalité, puisque c'est par l'être que tout ce qui n'est pas l'être, vient à posséder une réalité. L'être, l'exister, est donc la réalité de tout ce qui possède une réalité, sans que lui-même ait besoin de quelque autre réalité pour posséder une réalité. Ainsi il existe de par soi-même *in concreto*, tandis que ce qui est autre que lui, je veux dire les quiddités, existe *in concreto* par lui, non pas par soi-même.

17. Nous entendons par là que, lorsque l'on dit d'un concept, l'homme par exemple, qu'il possède une réalité ou une existence, la signification en est qu'il existe *in concreto* [ontiquement] une certaine chose à laquelle il s'applique, et à laquelle on donne en attribut d'être un homme. De même pour le cheval, le ciel, l'eau, le feu et toutes les autres intitulations. Les concepts qui sont réalisés dans les individus concrets, sont des intitulations attribuées à ces derniers. Dire que ces

concepts sont réalisés ou qu'ils possèdent une réalité, cela signifie que leur contenu conceptuel est attribué à une chose en vertu d'une attribution tenant à son essence [non pas accidentelle]. Les jugements formulés dans ce cas, tels que « ceci est un homme », « cela est un cheval », sont des jugements nécessaires essentiels. Il en va de même concernant le concept de la réalité, de l'existence et de ses synonymes. Il faut que l'intitulation en soit attribuée à une chose, pour que l'on puisse dire d'une chose, par une attribution tenant à son essence, que ceci est telle ou telle réalité. Le jugement formulé dans ce cas est ou bien un jugement de nécessité essentielle [dans le cas des êtres nécessaires *ab alio*], ou bien de nécessité prééternelle [dans le cas de l'Être Nécessaire par soi-même].

18. Je ne veux pas dire que, lorsque l'on donne en attribut au concept de la réalité ou de l'exister — lequel est une représentation spontanée — d'être une réalité ou une existence, ce soit par le mode d'attribution d'une chose commune à plusieurs choses, puisque le fait d'attribuer une intitulation à elle-même n'implique jamais que ce soit par le mode de l'attribution commune à plusieurs choses, mais bien par une attribution primaire essentielle, non pas commune à plusieurs[17].

19. Non, ce que je veux dire, c'est ceci : la chose [à savoir l'être] dont l'annexion [selon les péripatéticiens] ou dont la considération [selon les *ishrâqîyûn*] accompagne la quiddité, est la chose dont il dépend que la quiddité possède une réalité. Nécessairement donc, c'est à cette chose qu'est attribué le concept de la réalité ou de l'existentialité [*mawjûdîya*, le fait d'être existant]. Ainsi faut-il qu'il y ait pour l'être quelque chose qui en reçoive l'attribut *in concreto*, et à quoi cette intitulation soit essentiellement attribuée par le mode d'attribution commune à plusieurs choses. Or, quand une intitulation est attribuée à une chose *in concreto*, cette chose en est une individuation [Zayd, par exemple, par rapport à « homme »], et cette intitulation prend une réalité dans et par cette chose. De même y a-t-il pour le concept de l'être une individuation *in concreto* ; il possède donc une forme déterminée et concrète, indépendamment de toute considération de l'intellect et de toute intervention de la pensée. L'être, l'exister, est donc existant effectivement, et l'existentialité de l'être [le fait que l'être soit existant] *in concreto* signifie qu'il est de par soi-même existant de fait *in concreto*, de même que Zayd, par exemple, est de

fait un homme. Que Zayd soit effectivement un homme [la réalité humaine de Zayd comme réalité de fait] signifie l'existentialité *(mawjûdîya)* de Zayd. De même, le fait que l'être, l'exister, soit une réalité effective, signifie que l'être, l'exister, est de par soi-même existant, tandis que tout ce qui est autre que l'être, est existant par l'être.

Ce n'est donc pas que l'être soit existant parce qu'il y aurait de l'être une seconde existence, se surajoutant à lui, comme quelque chose qui lui surviendrait à la façon d'un accident. Il n'en pourrait être ainsi que par une abstraction opérée par l'esprit, ainsi qu'il en va pour les accidents que décompose une analyse mentale <le genre et la différence, par exemple, existent d'une même et unique existence *in concreto*, tandis que par le fait de l'analyse mentale, l'un devient l'accident de l'autre>. [L'existentialité de l'être tient à l'essence même de l'être], et telle est la différence avec la quiddité, celle de l'homme par exemple. En effet l'existentialité de l'homme [*mawjûdîya*, le fait que l'homme soit existant], signifie que quelque chose *in concreto* est homme, non pas que quelque chose *in concreto* est existence, tandis que l'existentialité de l'être [le fait que l'être soit existant] signifie que quelque chose *in concreto* est être, existence, c'est-à-dire réalité.

20. Sache que tout existant *in concreto* est autre que l'être, car il comporte un mélange et une composition, ne serait-ce que pour la pensée, à la différence de l'être pur. C'est en raison de cela que les philosophes disent : tout existant non nécessaire par soi-même *(momkin)*, c'est-à-dire tout ce qui possède une quiddité, forme un couple composite. Il n'y a donc aucune quiddité qui soit une réalité simple. Pour récapituler, disons : l'être est existant par soi-même, non pas par un autre que soi. Par là se trouvent écartés les pièges dont il est fait mention à propos de l'existentialité de l'être [c'est-à-dire concernant le fait que l'être *est* existant]. Quant au concept abstrait de l'être par une opération de l'intellect, il en va de lui comme de tous les autres universaux et concepts logiques, par exemple la réité, la quiddité, la non-nécessité *(momkinîya)* et autres concepts semblables. Il y a toutefois cette différence que ce qui correspond à ce concept de l'être, ce sont des choses ayant racine dans la réalité positive et concrète, à la différence de la réité, de la quiddité et autres concepts logiques.

21. Sache qu'à toutes les existences [les actes d'exister]

correspondent des réalités concrètes. Cependant leurs noms propres sont ignorés. Pour suppléer à leurs noms, nous disons : l'existence de ceci, l'existence de cela [en référant à la quiddité]. D'autre part, l'ensemble nécessite dans la pensée le concept général. En revanche, les noms et les propriétés des quiddités propres sont connus [i.e. homme, cheval, mouton, etc.]. Mais l'existence réelle de chacune des choses [son acte d'être absolument propre], il n'est pas possible de l'exprimer par un nom propre et un qualificatif propre, pour cette raison que la formation des noms et des qualificatifs est en correspondance avec les concepts et les universaux logiques ; les noms et les qualificatifs ne correspondent pas aux ipséités individuelles en acte d'exister, ni aux formes concrètes.

2ᵉ considération prise à témoin

22. C'est une chose claire et évidente que lorsque nous disons « ceci existe *in concreto* » et « cela existe dans la pensée », ce qu'il faut entendre par le concret [*al-khârij*, extramental] et par la pensée ne ressortit ni à la catégorie des réceptacles, ni à celle des emplacements, ni à celle des substrats. Non, ce que l'on signifie en disant que la chose existe *in concreto*, c'est qu'elle possède une existence en raison de laquelle en résultent les effets et efficiences que l'on en attend <on allume le feu, on refroidit l'eau, etc.>, tandis que ce que l'on signifie en disant qu'elle existe dans la pensée, c'est tout autre chose <on n'allume pas l'idée du feu, on ne refroidit pas l'idée de l'eau, etc.>. Si donc l'acte d'être, l'existence, n'avait pour toute réalité que la seule actualisation de la quiddité, il n'y aurait alors aucune différence entre l'être concret et l'être purement idéal [entre l'ontique et le logique]. C'est là quelque chose d'impensable, puisqu'il arrive que la quiddité soit actualisée dans la pensée, sans pour autant exister *in concreto*[18].

3ᵉ considération prise à témoin

23. Si l'existentialité des choses résultait de leurs quiddités mêmes, non pas de quelque chose d'autre, il serait impossible de les donner en prédicat les unes aux autres et de prononcer qu'une chose est une certaine chose, comme lorsque nous disons « Zayd est un vivant », « l'homme est un marcheur »,

parce que le contenu du jugement prédicatif et ce qui en reçoit l'attribut, c'est la réunion accomplie, dans l'existence concrète, entre deux concepts qui diffèrent. De même, prononcer qu'une chose est une certaine chose signifie que ces deux choses sont réunies dans leur acte d'exister, tout en différant quant au concept et à la quiddité. Or, ce par quoi il y a la différenciation est autre que ce par quoi il y a la réunion. C'est à cela que revient le jugement énonçant que le jugement prédicatif postule la réunion *in concreto* et la différenciation dans la pensée. Dès lors, si l'acte d'être, l'exister, n'est pas quelque chose d'autre que la quiddité, l'aspect de l'identité ne se distingue plus de l'aspect de la différenciation. Le conséquent est faux, selon ce qu'on vient de dire. L'antécédent est donc également faux. Quant au lien de conséquence de l'un à l'autre, il se démontre ainsi : la validité du jugement prédicatif a pour fondement une certaine unité et une certaine différenciation, puisque s'il y avait là unité pure et simple, il n'y aurait pas de jugement prédicatif ; et s'il y avait là multiplicité pure et simple, il n'y en aurait pas non plus. Si donc l'exister était une simple abstraction conceptuelle, son unité et sa pluralité ne feraient que correspondre exactement à l'unité et à la pluralité des concepts et quiddités auxquels il serait rapporté. Dès lors qu'il en serait ainsi, aucune attribution commune entre les choses ne serait vraie ; il n'y aurait plus que l'attribution primaire essentielle. Toute opération prédicative serait limitée à celle-ci, dont le fondement est l'identité dans l'ordre conceptuel[19].

4e considération prise à témoin

24. Si l'acte d'être [l'existence] n'était pas en soi-même existant, il s'ensuivrait qu'aucune chose ne fût existante. La fausseté du conséquent entraîne la fausseté de l'antécédent. Le lien de conséquence se démontre comme suit. Lorsque l'on considère la quiddité en elle-même, indépendamment de l'acte d'être, elle est non existante *(ma'dûma)*. De même lorsqu'on la considère en elle-même, en faisant abstraction aussi bien de l'existence que de la non-existence ; considérée ainsi, la quiddité n'est ni existante ni non existante. Si donc l'existence n'était pas en soi-même existante, il ne serait pas possible d'affirmer l'une de l'autre [c'est-à-dire d'affirmer que la quiddité existe][20]. Car affirmer une chose d'une autre chose, ou

bien la rattacher à cette chose, ou bien la considérer en même temps qu'elle, tout cela présuppose l'existence de la chose dont on l'affirme <i.e. la chaleur affirmée d'un corps>, ou tout au moins quelque chose qui en implique l'existence. Si donc l'existence n'était pas en soi-même existante, alors que de son côté la quiddité, elle aussi, n'est pas en soi-même existante, comment quelque chose d'existant serait-il jamais réalisé ? [Comment y aurait-il de l'être réel ?] Dès lors, la quiddité ne serait jamais existante.

Quiconque se réfère à son sentiment intime, comprend, en toute certitude, qu'à moins que la quiddité ne fasse qu'un dès l'origine avec l'acte d'exister, comme telle est notre doctrine, ou bien à moins qu'elle soit le sujet auquel advient accidentellement l'exister, comme telle est l'opinion courante chez les péripatéticiens, ou bien que ce soit elle qui, inversement, advienne comme un accident à l'existence [comme à un substrat], selon ce que professe une école d'entre les soufis, en dehors de ces cas il est impensable que la quiddité soit jamais existante d'une manière quelconque, car rattacher du non-existant à du non-existant est une opération impensable. De même rattacher un contenu conceptuel à un autre, sans que l'un ou l'autre existe, ou que l'un soit l'accident de l'autre, ou que tous deux existent, ou que tous deux soient l'accident d'un troisième, est une opération radicalement caduque. L'intellect ne peut qu'en constater l'impossibilité[21].

25. Ce que disent certains, à savoir que l'existentialité des choses tient à l'ascendance qui les rattache à l'Être Nécessaire, est une proposition inopérante. En effet, l'existence pour la quiddité n'est pas comme la filiation pour les enfants, puisque ceux-ci en reçoivent la qualification en raison de l'ascendance qui les rattache à une même personne. C'est que, dans ce dernier cas, l'actualisation du rapport est postérieure à l'existence des termes en rapport, tandis que la qualification des quiddités par l'existence n'est rien d'autre que leur existence même [cf. *infra* § 28 ss.].

26. Bahmanyâr dans son *Kitâb al-Tahsîl*[22] déclare : « Quand nous disons que telle chose est existante, nous entendons deux choses : la première est qu'elle possède un certain être, comme lorsque nous disons " Zayd est en relation " [Zayd est père, possède la relation de paternité], et c'est là parler de manière figurée. La seconde est qu'elle existe au sens vrai du mot. En

:isant que la chose est existante, nous entendons qu'elle *est* son xistence même, de même qu'au sens vrai le terme en relation *st* la relation elle-même. »

e considération prise à témoin

27. Si l'acte d'être [l'existence] n'avait pas une forme *in ɔncreto*, aucune réalité partielle dans les espèces, c'est-à-dire ucun individu d'une espèce quelconque, n'aurait jamais de éalité. C'est qu'en effet la quiddité ne répugne en elle-même i à être commune à plusieurs, ni à ce que l'universalité lui soit onférée dans la pensée, serait-elle même particularisée par nille particularisations résultant de l'adjonction de concepts nultiples [car tout cela ne suffit pas à constituer une individualité]. C'est pourquoi nécessairement l'individu comporte uelque chose qui se surajoute à la nature commune *(tabî'at oshtarika)*, et il faut que ce surplus soit quelque chose d'individualisé par essence, quelque chose dont on ne puisse concevoir que ce quelque chose advienne en commun à plusieurs.)r, précisément, nous n'entendons par l'acte d'être, l'exister, rien d'autre que ce quelque chose. Si donc ce uelque chose [ce surplus qui constitue l'individualité] n'avait as de réalité dans les individus de l'espèce, aucun des individus de cette espèce n'aurait de réalité *in concreto*.

28. Si quelqu'un soutient que l'individuation résulte du apport avec l'Être Divin qui est individualisé par soi-même, n en comprendra l'erreur par l'exemple donné précédemment [cf. *supra* § 25], car la relation d'une chose avec une autre résuppose l'individuation de l'une et l'autre chose.

29. En outre, la relation en tant que relation est elle-même uelque chose de conceptuel et d'universel. Or, que l'on joute de l'universel à l'universel, il n'en résultera jamais 'individualité.

30. Cela, lorsque ce que l'on considère, c'est ce qu'il en est le la relation en tant que concept logique parmi d'autres ; nais alors, de ce point de vue, elle ne constitue pas une relaion, elle n'est pas un concept dépourvu d'autonomie <elle st dépouillée de la *nisbîyat*, de l'*esse ad*, c'est-à-dire de 'absence d'autonomie concrète>. Mais lorsque ce que l'on onsidère, c'est ce qu'il en est de la quiddité par essence, alors, elle qu'elle est en soi, la quiddité ne soutient pas de rapport

avec quelque chose d'autre qu'elle-même, tant qu'elle n'a pas un acte d'être par lequel elle est mise en rapport avec son existentiateur et instaurateur. Or, nous n'entendons précisément par l'existence *(wojûd)* rien d'autre que cet acte d'être *(kawn)*. Celui-ci, il n'est possible de l'intelliger et de le connaître que par la vision présentielle *(shohûd hodûrî)*, comme l'explication en sera donnée plus loin[23].

6ᵉ considération prise à témoin

31. Sache que l'accident est de deux sortes : il y a l'accident advenant à l'existence, et il y a l'accident advenant à la quiddité. L'accident advenant à l'existence, c'est, par exemple, l'advenance, *in concreto*, de la couleur blanche au corps, de la situation-en-haut advenant au ciel, ou encore l'advenance de l'universalité et de la réalité d'espèce à l'homme, l'advenance de la réalité de genre à l'animal. L'accident de la quiddité, c'est, par exemple, l'advenance de la différence spécifique au genre, l'advenance de l'individuation à l'espèce.

32. Les compilateurs professionnels parmi les philosophes, s'accordent à dire dans leur langue que la qualification de la quiddité par l'existence et l'advenance de celle-ci à la quiddité, ne sont ni une qualification *in concreto* ni l'advenance d'un accident immanent matériellement à son substrat, parce qu'il faudrait que le qualifié eût d'ores et déjà antérieurement un certain degré de réalité et d'être, un degré d'être où cependant il ne subirait pas encore le mélange de la qualification par cet attribut [à savoir l'existence], voire où il serait vacant et séparé de cette qualification et de son advenance, que cette qualification ait la nature d'une adjonction *in concreto*, comme dans le cas où nous disons « Zayd est blanc », ou bien celle d'une abstraction opérée par la pensée, comme lorsque nous disons « le ciel est au-dessus de nous », ou bien celle d'une négation, comme lorsque nous disons « Zayd est aveugle ». [Dans tous ces cas en effet, le qualifié a déjà un certain degré d'existence antérieurement à l'advenance de la qualification. Telle n'est pas la qualification de la quiddité par l'existence.]

La qualification de la quiddité par l'existence est une qualification logique, il n'y a d'advenance que par l'analyse opérée par la pensée. Or, dans cette sorte d'advenance, il n'est pas possible que ce qui en est le substrat possède antérieurement

un degré d'être et de réalité en acte d'exister, ni *in concreto* ni dans la pensée, un degré d'être où il serait vacant de cette existence dénommée accident. Car lorsque nous disons, par exemple, que la différence spécifique est un accident du genre, nous ne voulons pas dire que le genre ait une réalité en acte d'être, *in concreto* ou dans la pensée, indépendamment de cette différence spécifique. Non, ce que l'on veut dire, c'est que le concept de la différence est extrinsèque au concept du genre et lui est rattaché du point de vue de la pensée, bien que la différence ne forme qu'un avec le genre du point de vue de l'existence. Ainsi donc l'advenance [de la différence au genre] est au titre de la quiddité, du point de vue de l'analyse opérée par la pensée, bien que [genre et différence] ne fassent qu'une seule existence *in concreto*. De même en est-il pour la quiddité et l'existence, lorsque l'on dit que l'existence est un des accidents de la quiddité.

33. Ce raisonnement étant établi, nous disons ceci : si l'exister [l'acte d'être] n'avait pas une forme et une réalité *in concreto*, son advenance à la quiddité ne consisterait pas dans ce que nous avons exposé [à savoir que toutes deux ne font qu'un *in concreto*]. Ou mieux dit : elle serait comme toutes les autres abstractions logiques que l'on rattache à la quiddité, après que celle-ci est positive et établie. Or, le fait est que nécessairement l'existence [l'acte d'être] est quelque chose par quoi précisément la quiddité est existante, et avec quoi la quiddité ne fait qu'un *in concreto*, bien qu'elle en diffère quant au sens et quant au concept, eu égard à l'opération analytique de l'esprit. Médite bien sur ce point[24].

7e considération prise à témoin

34. Parmi les témoignages référant à ce problème, il y a celui-ci : les philosophes déclarent que l'existence des accidents en eux-mêmes est précisément leur existence pour leur substrat, c'est-à-dire que l'existence effective de l'accident consiste précisément dans son immanence à son substrat. Or, il n'est pas douteux que l'immanence de l'accident à son substrat [l'immanence de la couleur noire à un corps, par exemple] est une chose concrète qui se surajoute à sa quiddité. De même, s'il est vrai que le substrat n'est pas impliqué dans la quiddité de l'accident à elle seule, il est cependant bel et bien

impliqué dans l'existence de cet accident, laquelle est son accidentalité même et son immanence à ce substrat. Tel est le sens de la proposition que les philosophes énoncent dans leur *Livre de la preuve*, à savoir que le substrat est impliqué dans les définitions des accidents. Ils affirment également que c'est là, dans l'ensemble des situations, quelque chose qui, en raison de la définition, échoit en surplus à l'objet défini, comme par exemple, l'implication du cercle dans la définition de l'arc [le cercle s'y surajoutant à l'arc], ou comme le bâtiment est impliqué dans la définition du bâtisseur <lequel est défini comme celui de par qui existe le bâtiment. Puisque nous définissons l'accident comme ce qui existe dans un substrat, le substrat est donc impliqué dans sa définition, comme le cercle dans la définition de l'arc, le bâtiment dans celle du bâtisseur>. On comprend donc que l'accidentalité de l'accident — celle de la couleur noire par exemple — accidentalité qui constitue son existence effective, se surajoute à sa quiddité.

35. Si donc l'acte d'être [l'existence] n'était pas quelque chose de réel *in concreto*, mais quelque chose que la pensée distinguerait par abstraction dans la quiddité, si l'exister, veuillé-je dire, n'était que le verbe *être* de la copule [servant à lier l'attribut au sujet], alors l'existence de la couleur noire, par exemple, consisterait purement et simplement à être-noire, c'est-à-dire dans sa nigritude, non pas dans son immanence effective à un corps noir [c'est-à-dire que son existence consisterait dans sa quiddité même, sans besoin qu'il existe un corps noir]. Or, dès lors que l'existence des accidents, c'est-à-dire ce qui fait leur accidentalité même et leur immanence à un substrat, est quelque chose qui se surajoute à leurs quiddités universelles respectives, il en sera de même *a fortiori* pour les substances <nécessairement l'existence des substances *in concreto* se surajoute à leur quiddité, puisque leur existence est présupposée par celle des accidents>. Aussi bien personne ne fait-il de différence <celui qui affirme la réalité concrète de l'existence de la substance, ou celui qui, au contraire, en fait une abstraction considérée par la pensée, soutiendront la même thèse respective quant à l'existence de l'accident>.

8e considération prise à témoin

36. Ce qui dévoile l'aspect de notre problème et en illumine la voie, c'est que les degrés de l'intense et du faible — dans les choses qui comportent une échelle d'intensité et de faiblesse — constituent, selon les philosophes, des espèces différenciées par les différences logiques[25]. Dans l'intensification qualitative, celle de la couleur noire par exemple, intensification qui est un mouvement qualitatif, ils seraient alors contraints, si l'acte d'être ne consistait que dans une certaine manière dont l'esprit considère la quiddité *(amr i'tibârî)*, d'admettre que soient réalisées des espèces infinies comprises entre deux limites. Que la conséquence s'ensuive et que le conséquent soit faux, c'est ce que comprendra quiconque réfléchit et observe qu'à chacune des définitions définissant un degré plus intense ou un degré plus faible, correspondront, dès lors qu'il s'agit chaque fois d'une quiddité spécifique, des quiddités différenciées quant au concept et quant à la réalité, autant que l'on suppose de définitions à l'infini. Si donc l'acte d'être, l'existence, consistait en quelque chose ayant la nature d'une pure relation considérée par la pensée, sa multiplication consisterait en la multiplication des concepts de quiddités distinctes et différenciées. La conséquence serait alors ce que nous avons dit. [Or, un infini en acte est inconcevable.]

37. Certes, si tout l'ensemble a une existence unique et une forme unique continue, comme tel est le cas des grandeurs quantitatives continues fixes [i.e. la ligne, la surface, le solide mathématique] ou mobiles [i.e. le temps], les définitions [particularisant les degrés en autant d'espèces] n'y étant alors qu'en puissance, il n'en résulte aucune conséquence entraînant à l'absurde, puisque l'existence de ces espèces qui correspondent aux définitions et aux divisions graduelles, est une existence virtuelle, non pas une existence en acte. En effet, tout l'ensemble existant par une existence unique et continue, c'est l'unité qui est en acte, tandis que la multiplicité est en puissance. En revanche si l'acte d'être, l'existence, n'a pas une forme concrète, la conséquence est inévitable et la difficulté se dresse [celle d'un infini en acte].

QUATRIÈME PÉNÉTRATION

Où l'on résout les doutes allégués contre la réalité de l'être comme réalité in concreto

38. Pour ceux à qui reste voilée la vision de la lumière de l'être qui effuse <depuis la Lumière des Lumières> sur tout existant non nécessaire par soi-même, et qui nient les splendeurs du soleil de la Vraie Réalité déployées sur chaque quiddité contingente, il est des voiles faits de doutes, des voiles épais, que nous avons soulevés, dont nous avons dispersé les ténèbres, dénoué les nœuds, résolu les difficultés, avec la permission du Dieu très sage. Il s'agit des objections suivantes.

39. *Question I.* Si l'acte d'être, l'existence, était actualisé *in concreto*, l'existence serait une chose existante *(mawjûd)*. A son tour, son existence aurait une existence. Ainsi de suite à l'infini[26].

40. *Réponse.* Si l'en entend par chose existante *(mawjûd)* ce en quoi consiste [ou par quoi subsiste] l'existence *(wojûd)*, l'acte d'être, alors l'existence est impossible en ce sens, parce qu'il n'y a aucune chose au monde qui soit existante en ce sens, ni la quiddité ni l'existence.

Quant à la quiddité, c'est pour la raison déjà indiquée, à savoir que l'existence ne consiste pas dans la quiddité[27]. Quant à l'existence, c'est parce qu'il est impossible qu'une chose consiste à se répéter elle-même. Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est également.

Ou plutôt nous dirons ceci : si en parlant de la chose existante, on l'entend en ce sens, à savoir comme la chose en

laquelle consisterait [ou par laquelle subsisterait] l'acte d'être, l'existence, il s'ensuit que, prise en ce sens, l'existence, elle, n'est pas quelque chose d'existant [quelque chose qui possède l'existence], parce qu'aucune chose ne consiste dans sa propre répétition [ne subsiste par celle-ci]. La blancheur, par exemple, n'est pas une chose qui possède la couleur blanche [une chose blanche]. Ce qui possède la blancheur, c'est quelque chose d'autre que la blancheur elle-même ; c'est, par exemple, le corps ou la matière <de même, ce qui possède l'existence, c'est la quiddité>. Mais si, en ce sens, l'existence n'est pas quelque chose d'existant, il ne s'ensuit pas que l'existence soit ainsi qualifiée par son terme contradictoire, qui est la non-existence. [Autrement dit, si l'existence n'est pas elle-même une *chose existante*, il ne s'ensuit pas qu'elle soit *non-existence.*] En effet, le terme contradictoire de l'existence, de l'acte d'exister, c'est ne pas être *('adam)* ou ne pas exister *(lâ wojûd)* ; ce n'est pas non-étant *(ma'dûm)*, ni non-existant *(lâ-mawjûd)*. Or, l'on considère dans le rapport de contradiction l'unité du prédicat, que le prédicat soit attribué au sujet par univocité ou par dérivation[28].

Maintenant, si l'on prend le mot existant *(mawjûd)* au sens simple que l'on exprime en persan par le mot *hast (est)* et ses synonymes, alors, oui, l'existence *(wojûd)* est existante, et son existentialité *(mawjûdîya)* c'est son acte d'être de par soi-même *in concreto* ; et son acte d'être existante *(mawjûd)*, c'est précisément son acte même d'être existence *(wojûd)*, ce n'est pas quelque chose qui se surajoute à son essence. Ce qui, pour autre chose que l'existence, est actualisé à cause d'elle, se trouve, dans son cas à elle, actualisé par elle-même. De même la spatialité et la temporalité appartiennent par essence à l'espace et au temps, mais appartiennent aux choses spatiales et aux choses temporelles par l'intermédiaire de la spatialité et de la temporalité. De même en est-il pour l'antériorité et la postériorité, dans l'ordre du temps comme dans l'ordre de l'espace ; antériorité et postériorité appartiennent par essence aux parties constitutives du temps et de l'espace, tandis qu'elles appartiennent aux autres choses par l'intermédiaire de ces dernières. De même encore pour le concept du continu ; celui-ci appartient par essence à la dimension mathématique, et appartient aux autres choses à cause de celle-ci. De même enfin le fait de constituer l'objet de la connaissance *(ma'lûmîya)*

appartient par essence à la forme intelligible, et par accident à la chose extérieure concrète[29].

41. *Question II.* Mais alors chaque existence est une existence nécessaire par essence, puisque l'Être Nécessaire n'a d'autre sens que ce dont l'être ne peut pas ne pas être, et qu'il est inévitable d'affirmer d'une chose cette chose elle-même.

42. *Réponse.* On résoudra cette difficulté par une triple considération : l'antériorité et la postériorité, la perfection et la déficience, l'indépendance et la dépendance. L'objection, en effet, ne fait pas de différence entre une nécessité d'essence *(dhâtîya)* et une nécessité prééternelle *(azalîya).* L'Être Nécessaire est antérieur à la totalité, n'étant le causé d'aucune chose. Il est parfait ; on ne peut concevoir quelque chose qui lui soit supérieur quant à l'intensité de l'être. Il n'y a en lui aucune déficience d'aucune sorte. Il se suffit à soi-même, il ne dépend d'aucun être, puisque son existence est nécessaire en raison d'une nécessité prééternelle ; elle n'est donc pas limitée par la durée de son essence, ni conditionnée par la durée de la qualification. <A la manière dont, par exemple, la nécessité de la parité du nombre quatre dure tant que durent des tétrades.> Les existences non nécessaires par elles-mêmes sont des essences ne se suffisant pas à soi-même pour être, des ipséités dépendantes, puisque, si l'on cesse de considérer leur instaurateur *(jâ'il)*, elles sont, de ce point de vue, illusoires et impossibles[30]. C'est qu'en effet l'acte *(fi'l)* est constitué par l'agent *(fâ'il)*, de même que la quiddité de l'espèce composée est constituée par sa différence spécifique. Que l'existence soit nécessaire, cela signifie que son essence est par soi-même existante, sans avoir besoin d'un instaurateur qui l'instaure, ni d'un réceptacle qui la reçoive et qui en soit le substrat. Mais que l'existence soit existante, cela signifie que, dès qu'elle est actualisée, soit par elle-même soit par un agent, elle n'a pas besoin pour être réelle d'une autre existence venant à être actualisée pour elle, à la différence de tout ce qui est autre qu'elle [à savoir les quiddités], car tout ce qui est autre postule, pour être existant, que soit pris en considération l'existence et que celle-ci lui soit adjointe.

43. *Question III.* Si l'on comprend le fait pour l'existence d'être existante comme signifiant l'existence même [à savoir que l'existence *est* par elle-même existante], tandis que, pour une autre chose, le fait d'être existante signifie que c'est une

chose qui *a* l'existence, alors l'attribution de l'existence n'a pas le même sens dans la totalité des cas. Or, il est constant que l'on emploie le mot *être* ou *exister (wojûd)* pour l'ensemble des existants, en un sens qui leur est commun à tous. Il faut donc prendre la proposition affirmant que « l'existence *est* existante » dans le même sens que celle affirmant l'existence des autres existants, à savoir que c'est une chose qui *a* l'existence. Mais dans ce cas l'existence n'*est* pas existante, puisqu'il s'ensuivrait un enchaînement sans fin, du fait que l'on recommencerait le raisonnement avec l'existence de l'existence, etc.

44. *Réponse.* Cette différence entre l'existentialité *(mawjûdîya)* des choses et l'existentialité de l'existence n'entraîne pas de différence dans l'emploi du concept de l'existence comme concept dérivé et commun à tous les sujets. En effet, ou bien *existant* est pris au sens simple, comme on l'a indiqué précédemment [*supra* § 40, le sens de son attribution est alors le même dans tous les cas], ou bien il est pris dans le sens le plus général comme signifiant quelque chose dont on affirme l'existence, qu'il s'agisse d'affirmer d'une chose cette chose elle-même, ce qui revient au fait que cette chose est indissociable d'elle-même, ou qu'il s'agisse d'en affirmer autre chose, comme, par exemple, le concept de blanc, de relatif, etc., car dans ce cas, ce que l'on comprend par blanc, c'est quelque chose qui possède la blancheur, que la blancheur soit cette chose elle-même [la blancheur est blanche], ou que ce soit quelque chose d'autre [tel corps est blanc].

45. User au figuré d'une partie de la signification d'un terme, n'exclut pas que le terme soit employé au sens vrai. Que *blanc* englobe quelque chose en plus de la blancheur, cela résulte de la particularité de quelques individualités, cela ne tient pas au concept même de *blanc*. De même, que le concept d'*existant* englobe quelque chose en plus de l'existence, par exemple la quiddité, cela résulte des particularités des individualités contingentes, cela ne tient pas au concept même qui leur est commun.

46. Correspond à cela le propos d'Avicenne dans la *Métaphysique (Ilâhîyât)* du *Kitâb al-Shifâ'*. « Tantôt, dit-il, on comprend l'être nécessaire comme étant l'Être Nécessaire lui-même, de même qu'il arrive que l'on comprenne l'unique comme étant l'Unique lui-même. Et tantôt l'on comprend par là qu'une certaine quiddité — comme homme, substance ou

autre — est d'existence nécessaire <c'est-à-dire qu'avec l'existence nécessaire, on considère une autre chose qui est qualifiée par la nécessité d'être>. De même, l'on peut entendre par l'unique qu'il est une certaine eau ou un certain homme, et que cette eau ou cet homme sont uniques. » Avicenne dit ensuite : « Il y a donc une différence entre une quiddité à laquelle adviennent l'unique ou l'existant, et l'unique et l'existant en tant qu'unique et existant. »

47. Avicenne déclare en outre dans les *Ta'lîqât* : « Lorsque l'on demande : l'existence est-elle existante ? La réponse est : oui, elle est existante, en ce sens que la réalité de l'acte d'être, de l'existence, c'est d'être existante. Car l'acte d'être, l'existence *(wojûd)*, c'est précisément le fait d'*être* un être *(mawjûdîya)*. »

48. C'est pourquoi me satisfait le propos de Sayyed Sharîf Jorjânî dans ses *Hawâshî al-Matâli'*[31], déclarant ceci : « Ce n'est pas le concept de la chose qui est considéré dans la forme dérivée [le *nomen agentis* dérivé du radical] telle, par exemple, que le pensant *(nâtiq)*, car si c'était cela que l'on considérât, l'accident général constituerait la différence spécifique. Inversement, si était considéré dans la forme dérivée ce à quoi la chose est attribuée, la matière de la possibilité particulière se changerait en nécessité. En effet la chose à laquelle on attribue le rire, par exemple, c'est l'homme. Or le jugement qui affirme d'une chose cette chose elle-même, est un jugement de mode nécessaire. S'il est fait mention de la chose générale dans l'explication des formes dérivées [chez les grammairiens arabes], c'est pour montrer la source à laquelle reconduit ce qui est impliqué en elles. »

49. Ce propos est proche de ce que déclare l'un des plus éminents philosophes de la période récente, Jalâloddîn Dawwânî, dans *al-Hâshiyat al-qadîma*, pour montrer l'union de l'accident et de l'accidentel[32].

50. On comprend alors que ce à quoi est attribuée la forme dérivée et que ce qui lui correspond, c'est une chose simple, ne nécessitant aucune composition résultant du qualifié et de la qualification. On comprend aussi que la chose n'est pas prise en considération dans la qualification elle-même, ni de façon générale ni de façon particulière.

51. *Question IV*. Si l'existence [l'acte d'être] était *in concreto* une qualification existante pour la quiddité, celle-ci en serait

donc le réceptacle *in concreto*. Or, nécessairement l'existence du réceptacle est antérieure à celle de la chose qu'il reçoit, si bien que l'existence devrait être ainsi antérieure à l'existence [c'est-à-dire que l'existence de la quiddité en tant que réceptacle précéderait sa propre existence en tant que chose reçue].

52. *Réponse.* Que l'acte d'être, l'existence, soit réalisé *in concreto* dans ce qui possède une quiddité, n'implique nullement que la quiddité joue à son égard le rôle de réceptacle, puisque le rapport entre elles deux consiste en une unification *(ittihâd)*, non pas en une copulation *(irtibât)*. La qualification de la quiddité par l'existence résulte en effet d'une analyse opérée par la pensée [considérant la quiddité indépendamment de son acte d'être], puisque l'existence est un des accidents de la quiddité distingués comme tels par une abstraction de la pensée. Nous l'avons déjà expliqué précédemment ; nous y reviendrons encore plus loin.

53. *Question V.* Si l'existence est existante [si l'acte d'être est une qualification de la quiddité et un accident lui survenant *in concreto*], alors ou bien elle est antérieure à la quiddité, ou bien elle lui est postérieure, ou bien elles sont toutes deux simultanées. La première hypothèse a pour conséquence l'actualisation de l'existence indépendamment et en l'absence de la quiddité ; il s'ensuit que la qualification est antérieure à la chose qu'elle qualifie, et qu'elle est réalisée indépendamment d'elle. La seconde hypothèse a pour conséquence que la quiddité est existante avant d'exister ; s'ensuit la *regressio ad infinitum*. La troisième hypothèse a pour conséquence que la quiddité est existante en même temps que l'existence, mais non pas par elle ; il lui faut donc par ailleurs une existence, et il s'ensuit la même conséquence que dans le cas précédent. Les conséquents étant tous impensables, il faut donc que l'antécédent soit faux.

54. *Réponse.* On a déjà vu précédemment que la qualification de la quiddité par l'existence est une abstraction de la pensée. Il n'en va pas comme dans le cas de la qualification d'une chose par les accidents concrets, comme la qualification d'un corps, par exemple, par la blancheur, ce qui ferait que chacune des deux [quiddité et existence] ayant une réalité positive à part, l'on pût alors envisager entre elles les trois hypothèses : antériorité, postériorité, simultanéité. Par conséquent, il n'y a pour aucune des deux par rapport à l'autre, ni antériorité ni

postériorité ni simultanéité, pour cette raison qu'une chose ne peut être ni antérieure ni postérieure à soi-même, ni à côté de soi-même.

55. Si l'existence a l'aspect d'un accident pour la quiddité, cela tient à ce qu'il est au pouvoir de la pensée de considérer la quiddité en tant que telle, comme séparée de son acte d'être. Dans ce cas, la pensée trouve l'acte d'être comme extrinsèque à la quiddité. Si l'on pose de nouveau la question, cette fois à propos du rapport entre l'existence et la quiddité, lorsque celle-ci se trouve ainsi séparée de celle-là par l'opération de la pensée, l'on répondra : toutes deux, considérées quant à l'abstraction opérée par la pensée, existent simultanément [sans antériorité ni postériorité], en ce sens que l'existence est existante [est de l'être] par elle-même ou par son instaurateur, tandis que, de son côté, la quiddité considérée en elle-même, et telle que la pensée l'isole à part de toutes les existences, possède une sorte de réalité positive, comme l'explication en sera donnée plus loin [§ 75-79]. En bref il y a ceci : quand on parle de la simultanéité effective de la quiddité et de l'existence, cela signifie que l'existence est existante par essence [être, c'est par essence être un être], et que la quiddité est unie avec elle [être un être, c'est être] et est existante par elle, non pas par quelque chose d'autre.

D'où, lorsque l'on dit que l'agent a instauré la quiddité, c'est qu'il a instauré l'acte d'être, l'existence, de cette quiddité. Lorsque l'on dit qu'il a instauré l'existence de la quiddité, c'est précisément qu'il a instauré cette existence même. D'où, pour chaque chose, c'est son acte d'être, son existence, qui est par essence le sujet recevant en prédicat la quiddité de cette chose. Donc, ni la quiddité ni l'existence n'ont d'antériorité ni de postériorité l'une par rapport à l'autre.

Lorsqu'un métaphysicien [Nasîroddîn Tûsî][33] déclare que l'existence est antérieure à la quiddité, il veut dire par là que ce qui est principe et source pour la procession et la réalisation *in concreto*, c'est l'existence, c'est-à-dire que l'existence est par essence [ou en soi-même] le sujet auquel sont attribués en prédicats certains concepts universaux que l'on dénomme quiddités et essentialités *(dhâtîyât)*, de même que par l'intermédiaire d'une autre existence lui survenant en accident, elle est le sujet auquel sont attribués d'autres concepts que l'on dénomme accidentalités. L'antériorité de l'existence sur la

quiddité n'est pas la même que l'antériorité de la cause sur le causé, ni la même que l'antériorité du réceptacle sur la chose reçue, mais elle est comme l'antériorité de ce qui est par essence à l'égard de ce qui est par accident ; comme l'antériorité de ce qui est au sens vrai, à l'égard de ce qui est au sens figuré.

56. *Question VI.* Il arrive que nous nous représentions une existence, tout en ayant des doutes sur la question de savoir si elle est existante ou non. Or <la chose que l'on se représente étant autre que la chose qui est l'objet de doute>, c'est donc qu'il faut une certaine existence se surajoutant à l'existence. Le même raisonnement va recommencer à propos de l'existence de l'existence, et nous aurons une *regressio ad infinitum*. Il n'y a donc pas d'échappatoire, à moins que l'existence ne consiste purement qu'en une certaine manière de considérer [la quiddité].

57. *Réponse.* La réalité de l'acte d'être, de l'existence, n'est pas actualisée en son essence foncière dans une pensée parmi d'autres, pour cette raison que l'acte d'exister n'est pas une réalité conceptuelle universelle. L'existence de chaque existant, c'est cet existant lui-même *in concreto*, et il n'est pas possible que le concret soit une abstraction conceptuelle. L'acte d'être ou l'existence que l'on se représente comme un concept général de la pensée, c'est l'être que l'on appelle l'être copulatif (*wojûd intisâbî*), lequel est propre aux jugements en logique. Quant à la connaissance de la réalité de l'existence [l'existence en acte d'être], elle ne peut consister qu'en une présence illuminative [orientale, *hodûr ishrâqî*[34]] et en une perception intuitive de l'individualité concrète.

58. Ce qui répond le mieux à cette question, c'est de montrer à quelle conséquence est entraîné celui qui soutient que l'existence se surajoute à la quiddité, en se servant de la même argumentation que lui et en disant : Nous pouvons intelliger la quiddité tout en doutant de son existence, ou bien en négligeant celle-ci. Or, la chose que l'on intellige est autre que la chose dont on doute ; donc l'existence se surajoute à la quiddité. [Il faut alors que l'existence soit elle-même existante. Or, en vertu du doute pris en considération par le questionneur, elle pourrait ne pas l'être. D'où ici encore, la *regressio ad infinitum*.] Il n'en reste pas moins que ce que nous avons vérifié dès le principe, c'est précisément que l'existence ne se surajoute pas à la quiddité, pas plus que la manière dont elle

advient à la quiddité n'est celle d'un accident, ni dans l'ordre concret ni dans l'ordre conceptuel, sinon par l'analyse opérée dans la pensée, comme nous l'avons déjà indiqué. Ainsi les deux bases [du questionneur] sont ruinées.

59. *Question VII.* Si l'existence était *in concreto*, il s'ensuivrait, puisqu'elle ne ressortit pas au prédicament *substance*, qu'elle serait qualité, la définition de la qualité lui étant applicable. Dès lors, il s'ensuivrait tout d'abord l'absurdité déjà relevée précédemment, à savoir que le sujet [la quiddité] existerait antérieurement à sa propre existence, ce qui implique un cercle vicieux ou une *regressio ad infinitum*. De plus, il s'ensuivrait que la qualité fût la plus générale des choses absolument <puisque l'existence, qui est la plus générale des choses, serait alors qualité>, et il s'ensuivrait que la substance serait, par essence, elle aussi, qualité <puisque l'existence, qui serait qualité, serait attribuée à la substance>. De même en serait-il pour la quantité et les autres prédicaments.

60. *Réponse.* La substance, la qualité et les autres prédicaments sont des catégories de la quiddité ; ce sont des concepts universaux qui sont genre, différence, essentialité, accidentalité. Mais les vraies réalités en acte d'exister sont des ipséités concrètes, des entités individuelles, non subsumables sous un universel, essentiel ou accidentel. Ainsi la substance, par exemple, c'est une quiddité universelle dont la vérité dans l'existence concrète est de ne pas être dans un substrat. La qualité est une quiddité universelle dont la vérité dans l'existence concrète est de ne comporter ni la divisibilité ni la mise en relation [avec quelque chose d'extrinsèque]. Ainsi de suite pour les autres prédicaments. Ainsi tombe l'objection alléguant que l'existence serait substance, ou qualité, ou quantité, ou un autre des accidents.

61. En outre, on a déjà vu précédemment que l'existence n'a ni genre ni différence ni quiddité et qu'elle n'est elle-même ni genre ni différence ni espèce pour quelque chose, ni accident général ni propre, parce que toutes ces choses sont des catégories des universaux.

62. L'existence, l'acte d'être, que l'on compte parmi les accidents généraux et les concepts généraux, c'est l'être au sens du verbe être copulatif [ou prédicatif, *mawjûdîya masdarîya*, le mot *est* servant à rattacher l'attribut au sujet dans les jugements] ; ce n'est pas la réalité de l'existence en acte d'être.

63. Or, quiconque déclare que l'existence est accident, entend par là le concept général intelligible, et en disant qu'elle est accident, il veut dire qu'elle est quelque chose d'extrinsèque aux quiddités, qui leur est donné en prédicat.

64. Mais l'existence est tout autre chose que les accidents, car leur existence *en soi*, c'est leur existence *pour* leur substrat, tandis que l'existence, l'acte d'être, c'est précisément l'existence même *du* substrat, non pas l'existence d'un accident *dans* le substrat.

65. Pour avoir une réalité, les accidents ont beoin du substrat <i.e. la blancheur n'existe pas sans le corps blanc>, tandis que l'existence, pour être réelle, n'a pas besoin d'un substrat. Tout au contraire, c'est le substrat qui, pour être réel, a besoin de son existence [de son propre acte d'être].

66. La vérité est donc que l'existence [l'acte d'être] de la substance, c'est la substance par [dans, avec] la substantialité même de cette substance, non pas par quelque substantialité autre. L'existence de l'accident, c'est l'accident par [dans, avec] l'accidentalité même de cet accident, non pas par quelque accidentalité autre, de la même façon que tu as été instruit de ce qu'il en est entre la quiddité et l'existence.

67. *Question VIII.* Si l'existence est de l'être ou de l'existence qui se surajoute à la quiddité, l'existence est dans une certaine relation avec la quiddité. Dès lors, cette relation, elle aussi, a une existence, et l'existence de cette relation a, à son tour, une relation avec la première relation. Ainsi de suite. Le raisonnement recommencera avec l'existence de la relation de la relation, et l'on aura une *regressio ad infinitum.*

68. *Réponse.* Les explications qui précèdent, suffisent à écarter cette objection, pour cette raison que l'existence, c'est la quiddité elle-même *in concreto* ; ce n'est quelque chose de distinct de la quiddité que pour la pensée conceptuelle. On ne peut donc parler d'une relation entre l'une et l'autre que pour la manière dont la pensée les considère. Dans ce cas, la relation a une certaine existence qui est essentiellement cette relation elle-même, et qui à son tour ne se distingue de celle-ci que par la manière dont la pensée la considère. La *regressio ad infinitum* alléguée s'interrompt, dès que la pensée conceptuelle cesse d'établir des distinctions. Tu comprendras plus loin comment s'établit la connexion entre la quiddité et l'existence, selon ce qu'il en est de l'une et de l'autre pour l'analyse conceptuelle.

CINQUIÈME PÉNÉTRATION

En quel sens la quiddité est-elle qualifiée par l'existence comme prédicat ?

69. Peut-être insisteras-tu en disant : si l'existence comportait des individuations réelles dans les quiddités, autres que les quote-parts [dont chacune est déterminée par ce à quoi elle est rapportée], alors toute individuation d'existence que l'on affirmerait de la quiddité, présupposerait la réalité positive [l'affirmation] de cette quiddité, en raison de la règle admise [à savoir, que si l'on affirme quelque chose d'une certaine chose, cela présuppose l'affirmation, la réalité positive, de cette chose]. Il en résulterait que la quiddité devrait déjà avoir une certaine réalité positive avant sa propre réalité positive [serait affirmée avant d'avoir été affirmée], comme la difficulté en a déjà été soulevée précédemment.

70. Sache que l'allégation de cette difficulté ne concerne pas en propre la réalité de l'existence comme réalité *in concreto.* En revanche, lorsque l'on fait de l'existence un concept abstrait, elle soulève des difficultés. En effet dans la première hypothèse, celle qui admet la réalité *in concreto* de l'existence, cette existence est la quiddité elle-même ; il n'y a donc pas à proprement parler de qualification entre les deux [l'une n'est pas le prédicat de l'autre]. En revanche, dans la seconde hypothèse, l'existence diffère de la quiddité ; elle est alors une qualification de celle-ci, et c'est la modalité de cette qualification qui offre des difficultés. Car, si l'on parle de la qualification de la quiddité par l'existence ou acte d'être, dans le cas où l'on

entend par être l'être exprimé par le verbe *être* prédicatif (*kawn masdarî*), alors le sujet qui reçoit le prédicat, c'est la réalité positive de la quiddité, et la quiddité, sous quelque aspect qu'on la considère, possède d'ores et déjà l'être qu'exprime le verbe *être* prédicatif. Mais alors il est inconcevable que du point de vue de l'être en général [celui qu'exprime le verbe prédicatif], la quiddité soit antérieure à cet être en général. Il en va tout différemment, lorsque c'est l'existence qui est la chose réelle *in concreto*, tandis que la quiddité possède une actualité conceptuelle en dehors de son existence.

71. Cependant, la vérité qui mérite qu'on la vérifie, c'est que l'existence, qu'elle soit concrète ou conceptuelle, c'est bien la réalité positive [l'affirmation] et l'existence de la quiddité elle-même, ce n'est pas la réalité [l'affirmation] ni l'existence de quelque chose appartenant à la quiddité. Entre ces deux sens il y a une différence évidente. Celui auquel s'applique la règle déjà rappelée, c'est le cas qui consiste en la réalité positive d'une certaine chose pour une autre chose [ou à affirmer d'une chose une certaine autre chose], non pas le cas consistant en la réalité positive [l'affirmation] d'une chose en elle-même et pour elle-même, sans plus. Ainsi notre proposition « Zayd est existant » revient à dire « Zayd est Zayd ». La règle en question ne la concerne pas.

Les philosophes en général ayant été inattentifs à cette distinction subtile, sont tombés dans la perplexité que l'on sait. Ils se sont divisés, chacun suivant sa voie. Tantôt <comme dans le cas de Khatîb Râzî[35]>, ils ont appliqué exclusivement aux autres cas que celui de la qualification par l'existence, la loi générale de la présupposition <à savoir que tout jugement affirmant d'une chose une certaine chose présuppose la réalité positive de la chose dont il l'affirme>. Tantôt <comme dans le cas de Jalâloddîn Dawwânî[36]>, ils ont fui devant cette loi et se sont ralliés à l'idée d'une implication simultanée, substituée à celle de présupposition <laquelle entraîne celle d'un certain décalage ou retard>. Tantôt [comme dans le cas du Sayyed al-mohaqqiqîn, c'est-à-dire Sadroddîn Dashtakî Shîrâzî][37], ils ont rejeté radicalement toute réalité positive de l'existence, aussi bien conceptuellement qu'*in concreto*, soutenant que l'existence est purement et simplement l'interprétation et la création d'un opinion trompeuse.

En effet, disent-ils, ce qui conditionne l'attribution du

concept dérivé [i.e. celle du *nomen agentis*, pensant, écrivant], c'est qu'il ne fasse qu'un avec la chose à laquelle il est attribué ; ce n'est point que le principe dont il dérive [i.e. la pensée, l'acte d'écrire] subsiste en soi. C'est qu'en effet le concept de la forme dérivée, par exemple le concept d'écrivant, le concept de blanc, est une chose simple que l'on exprime en persan, dans les exemples cités, par les termes respectifs de *dabîr, safîd* <de même que le concept d'étant, d'existant, est un concept simple que l'on exprime en persan par le mot *hast* : *est*>. Ainsi, le fait pour une chose d'être existante [sa *mawjûdîyat*] signifie qu'elle ne fait qu'un avec le concept d'existant, ce n'est point que l'existence ait par elle une subsistance, que ce soit concrète ou abstraite. Il n'y a donc absolument pas besoin d'une existence.

72. D'où, pour le philosophe soutenant cette dernière thèse, l'Existant Nécessaire s'identifie avec le concept même d'existant, non pas avec l'existence. De même l'être non nécessaire existant <est le sujet auquel est attribué le concept d'existant, non pas l'existence>. De même en va-t-il pour toutes les qualifications attribuant des concepts. La différence entre l'essentiel et l'accidentel en ce qui concerne les formes dérivées [i.e. pensant, écrivant, blanc] ne consiste pas, selon ce philosophe, dans le mode d'unification dans l'acte d'exister, unification qui est, selon nous, le pivot du jugement prédicatif, essentielle dans le cas des essentialités *(dhâtîyât)*, accidentelle dans le cas des accidentalités ; non, la différence consiste, selon lui, en ce que le concept essentiel est celui qui intervient dans la réponse à la question « qu'est-ce que c'est ? », tandis que l'accidentel est celui qui n'intervient pas dans une telle réponse. Tout cela ne fait qu'aller à l'aventure.

73. *Illumination décisive.* L'existence de chaque existant non nécessaire, c'est sa quiddité même, avec laquelle elle est unie par une union *sui generis*. C'est qu'en effet, dès que l'existence est positive et réelle, le résultat de nos démonstrations précédentes étant que l'existence réelle [ou proprement dite], celle qui est le principe des effets exercés par une chose et la source de son efficience, celle par laquelle la quiddité est existante et le non-être repoussé de cette dernière, cette existence-là est une existence déterminée *in concreto* ; alors, si l'existence de chaque quiddité n'est pas *in concreto* cette quiddité même et ne forme pas avec elle une unité *sui generis*, on se trouve devant ce

dilemme : ou bien l'existence est une partie de la quiddité, ou bien elle s'y surajoute à la façon d'un accident.

Les deux hypothèses sont fausses, pour cette raison que l'existence de la partie est antérieure à celle du Tout, et que l'existence de la qualification est postérieure à l'existence du sujet qualifié. Dans les deux hypothèses, il faudrait que la quiddité eût une existence actualisée antérieurement à elle-même, et que l'existence fût antérieure à soi-même. Les deux conséquences sont absurdes.

Il s'ensuivrait également qu'un certain mode d'existence d'une même chose serait répété identiquement. Ou bien encore il s'ensuivrait une *regressio ad infinitum* dans le rassemblement des individuations graduelles de l'être. Or, outre l'impossibilité de cette *regressio ad infinitum* en raison des preuves établies, et parce qu'elle impliquerait qu'un infini en acte fût compris entre deux limites, à savoir l'existence et la quiddité, outre cela, cette *regressio ad infinitum* impliquerait une preuve *a contrario* de notre thèse, laquelle est que l'existence, c'est la quiddité elle-même *in concreto*, parce que la subsistance de la totalité des existences, telle qu'aucune existence accidentelle n'en reste en dehors, implique pour ces quiddités une existence qui ne soit pas un accident. Sinon, ce qui a été supposé être la totalité, n'est pas la totalité, mais une partie de la totalité.

74. Une fois bien établi que l'existence de chaque être non nécessaire *(momkin)*, c'est sa quiddité même *in concreto*, alors de deux choses l'une : ou bien il y a entre la quiddité et l'existence une différence dans la signification et dans le concept, ou bien il n'y en a pas. Cette seconde hypothèse est fausse ; sinon, l'homme et l'existence, par exemple, seraient deux termes synonymes, et il n'y aurait aucun profit à énoncer : l'homme est existant. De même, dire que l'homme est existant et dire que l'homme est homme, cela reviendrait à dire chaque fois la même chose. En outre, il serait impossible de nous représenter l'un des deux tout en perdant l'autre de vue, pour ne rien dire des implications d'autres conséquents absurdes mentionnés dans les livres courants. Or, l'absurdité de chacun de ces conséquents postule l'absurdité de l'antécédent. Ainsi donc reste l'alternative énoncée en premier lieu, à savoir que la quiddité et l'existence diffèrent l'une de l'autre dans leur concept, quand la pensée en opère l'analyse, bien qu'elles ne

forment en fait qu'une seule entité, une seule et même ipséité *in concreto*.

75. Reste à traiter de la manière dont la quiddité reçoit en qualification le prédicat *existence*, pour autant que le jugement prédicatif implique la différenciation de l'une et de l'autre au regard de l'analyse opérée par la pensée, ce qui est également en fait un certain mode d'existence de la chose [à savoir dans la pensée], sans qu'elle se mette elle-même en acte ni que quelque chose d'autre la mette en acte[38]. La difficulté tient à ce que chaque sujet qualifié par une qualification, ou chaque sujet d'inhésion auquel survient un accident, doit nécessairement avoir un certain degré d'existence en fonction duquel, antérieurement à cette qualification ou à cet accident, il n'est ni sujet qualifié par cette qualification, ni sujet d'inhésion de cet accident. Car, ou bien l'existence advient à une quiddité qui existe, ou bien elle advient à une quiddité qui n'existe pas, ou bien elle advient à une quiddité qui tout ensemble n'est ni existante ni non existante. La première hypothèse entraîne une pétition de principe et une *regressio ad infinitum* ; la seconde hypothèse implique une contradiction ; la troisième postule l'abolition des deux contradictoires.

76. Alléguer que l'abolition des deux contradictoires [existence et non-existence] est possible au degré en question, voire qu'elle est un état de fait, n'est ici d'aucune utilité, puisque ce degré ou niveau auquel la vacance des deux contradictoires est possible, est justement un des degrés en question <où il en est ainsi de l'état de la quiddité comme telle, abstraction faite de toutes qualifications autres que ce qui la constitue essentiellement, y compris les deux contradictoires en question>. Or, nécessairement ce niveau doit avoir, en bref, une certaine réalité antérieurement aux deux contradictoires [existence et non-existence], de même que la quiddité par rapport aux accidents. En effet, la quiddité a une certaine existence, abstraction faite de l'accident et de l'opposé de cet accident, comme le corps, par exemple, par rapport à la blancheur et à la non-blancheur. Mais la quiddité n'a aucun degré d'existence, lorsque l'on fait abstraction précisément de son acte même d'exister. D'où, comparer l'advenance de l'existence à la quiddité avec l'advenance de la blancheur à un corps, comparer l'état où la quiddité est vacante de l'existence et de la non-existence avec l'état où un corps, au degré de son existence effective, est

vacant de la blancheur et de la non-blancheur, c'est une comparaison boîteuse, parce que la subsistance de la blancheur, ou de son opposé, par un corps, présuppose l'existence de ce corps, tandis que la subsistance de l'existence par la quiddité ne présuppose nullement l'existence de cette quiddité, puisque justement la quiddité n'a d'existence que par l'existence même.

77. Pour approfondir ce qui est ici en question, maintenant que nous avons indiqué que l'accident de la quiddité signifie quelque chose qui *in concreto* est la quiddité même dans son acte d'exister, tandis que, pour l'analyse opérée par la pensée, il signifie quelque chose d'autre que la quiddité, nous formulerons ce qui suit. Il appartient à l'intellect d'opérer une analyse qui résout l'existant en une quiddité et une existence [une essence et un acte d'être]. En opérant cette analyse, la pensée isole les deux partenaires, chacun l'un de l'autre ; elle se prononce pour l'antériorité de l'un sur l'autre et considère que l'un est la qualification [le prédicat] de l'autre :

a) Soit dans l'ordre concret. Dans ce cas, le principe et source, ce qui par essence existe [le *mawjûd*], c'est l'existence, l'acte d'être *(wojûd)*, parce que l'existence, l'acte d'être, est par essence ce qui procède de l'Instaurateur *(jâ'il)* ; la quiddité est une avec l'existence *(ittihâd)* ; c'est la quiddité qui est attribuée en prédicat à l'existence, mais non pas à la manière dont sont attribuées en prédicats les choses accidentelles venant s'adjoindre [i.e. la couleur blanche ou noire attribuée à un corps]. Non, si la quiddité est attribuée à l'existence, si elle ne fait qu'un avec celle-ci, c'est que cette attribution et cette unification constituent l'ipséité même et l'essence même de cette existence, de cet acte d'être.

b) Soit dans l'ordre conceptuel abstrait. Dans ce cas, ce qui est antérieur, c'est la quiddité, parce qu'elle est un concept universel de la pensée, qui a foncièrement sa réalité en acte dans la pensée, sans autre existence en acte que son concept général qui est affaire de pensée pure. D'où, la quiddité est principe et source en ce qui concerne les jugements se rapportant à la pensée pure, non pas en ce qui concerne les jugements relatifs au concret. C'est pourquoi cette antériorité de la quiddité reste en dehors des cinq catégories d'antériorité classiques[39].

78. Si tu objectes : cette abstraction de la quiddité mise à part de l'existence, du fait de l'analyse opérée par la pensée, constitue elle aussi, en fait, une sorte d'existence pour la quiddité. Alors, comment la règle de la présupposition nécessaire sera-t-elle sauvegardée, du moment que l'on attribue ainsi à la quiddité un certain être indéterminé, étant donné que cette abstraction est une sorte d'être indéterminé ? [La règle en question énonce que le fait d'affirmer d'une chose une certaine chose, présuppose la réalité positive de la chose dont on l'affirme, cf. *supra* § 71. Du fait qu'il en serait ainsi ici, il faudrait donc, ici encore, que l'existence de la quiddité fût antérieure à soi-même.]

Notre réponse sera celle-ci. Bien que cette abstraction constitue une sorte d'être indéterminé, il appartient cependant à l'intellect, en opérant cette abstraction, de ne pas considérer cette abstraction elle-même, et de ne pas considérer qu'elle est une sorte d'existence, laquelle aurait en effet pour conséquence que la quiddité reçût en prédicat cette existence indéterminée dont nous l'avons précisément abstraite. Maintenant, cette considération qui signifie que l'on évacue de la quiddité tous les actes d'exister, y compris cette considération et cette évacuation elles-mêmes, lesquelles sont, elles aussi, une sorte d'existence en fait, sans qu'elle soit mise en acte[40], cette considération, disons-nous, comporte un double point de vue : il y a le point de vue sous lequel elle est abstraction et spoliation, et il y a le point de vue sous lequel elle est une sorte d'existence.

79. C'est du premier point de vue que la quiddité est qualifiée par le prédicat existence. Du second point de vue elle est mélangée, elle n'est pas qualifiée par le prédicat existence. C'est une même chose qui est spoliation sous un point de vue, et mélange sous un autre point de vue. Cependant, la position de chacun de ces deux points de vue ne diffère pas de celle de l'autre, sinon la difficulté recommencerait du début, en ce sens que le point de vue sous lequel la quiddité est qualifiée par le prédicat existence, impliquerait nécessairement sa conjonction établie avec l'existence. Ainsi la règle de la présupposition nécessaire [cf. *supra* § 78] est ici hors de cause, et cela parce que cette abstraction séparant la quiddité de la totalité des actes d'exister, constitue elle-même pour cette quiddité une sorte d'existence, non pas que cette abstraction soit une autre chose, différente de l'existence. C'est que cette abstraction est à la

fois existence et abstraction de l'existence, de même que la *materia prima* possède la virtualité des formes substantielles et autres, et que cette virtualité même est réalisée en acte pour la matière sans qu'elle ait besoin d'une autre virtualité pour l'être-en-acte *(fi'lîya)* de cette virtualité, parce que l'être-en-acte de cette virtualité, c'est précisément la virtualité de la matière à l'égard des choses multiples, de même que la permanence du mouvement c'est son renouvellement même, et que l'unité du nombre c'est sa multiplicité même. Observe bien la propagation de la lumière de l'être, de l'exister, et la pénétration de sa loi dans la totalité des choses concevables avec la totalité des points de vue et des positions, à tel point que l'abstraction séparant de l'existence la quiddité, présuppose elle-même l'existence de cette quiddité.

80. *Remarque.* Il faut que l'on sache que ce que nous venons d'exposer a pour but de compléter la doctrine du commun des philosophes, d'une manière qui s'accorde à leur goût et s'adapte à leur méthode, quand ils réduisent l'acte d'être, l'existence, à une abstraction opérée par la pensée. Sinon, pour notre part, nous n'avons nullement besoin de cet approfondissement, dès lors que nous avons établi que l'acte d'être, l'existence, c'est la quiddité elle-même *in concreto*, et que de plus, l'existence, c'est la réalité positive [l'affirmation] de la chose elle-même, non pas la réalité [l'affirmation] de quelque chose lui appartenant. Parler de qualification par un prédicat pour désigner la copulation qui intervient entre la quiddité et l'existence, c'est parler au sens large et figuré, car la copulation entre la quiddité et l'existence est de l'ordre unitif, elle n'est pas comme la copulation entre le sujet d'inhésion et son accident, entre le sujet qualifié et l'attribut qui le qualifie. Elle ressortit plutôt à la qualification du genre par sa différence dans le cas de l'espèce simple, lorsque l'analyse opérée par la pensée résout celle-ci en un genre et une différence[41], en tant que genre et différence, non pas en tant que matière et forme intelligibles.

SIXIÈME PÉNÉTRATION

Aperçu d'ensemble en réponse à la question : en quoi consiste la particularisation des existences individuelles et de leurs ipséités ?

81. Sache ceci : tu auras compris maintenant que la réalité de l'acte d'être ou de l'existence est une réalité concrète déterminée : elle n'est pas un universel naturel qui, pour la pensée, est le sujet recevant l'un des cinq universaux de la Logique [les prédicables][42], sinon quant à la quiddité avec laquelle elle est unie, et lorsque cette quiddité est considérée en tant que telle. Nous disons maintenant : la particularisation de chaque existence individuelle [peut consister en trois choses]. Elle peut consister ou bien en sa réalité même, comme dans le cas de l'Existence parfaite nécessaire — exaltée soit sa gloire ! — ou bien en un certain degré d'antériorité et de postériorité, de perfection et de déficience, comme dans le cas des êtres primordialement instaurés [les Intelligences archangéliques] ; ou bien en certains caractères adventices, comme dans le cas des êtres individuels du monde du devenir.

82. Certain philosophe a dit : « La particularisation de chaque existence consiste dans sa relation avec son substrat et avec sa cause, non pas que cette relation soit quelque chose d'adventice, advenant du dehors à cette existence, car l'existence est un accident, et tout accident est constitué par son existence dans son substrat. De même l'existence de chaque quiddité consiste en la relation de cette existence avec cette quiddité, non pas à la façon dont une chose est dans le lieu ou dans le temps, car l'être de cette chose en soi est autre que

son être dans le lieu ou dans le temps <tandis que l'être de l'accident *en soi* est précisément son être *pour* son substrat>. »

Un tel raisonnement n'est pas exempt de négligence et de légèreté, parce qu'il est faux d'établir une analogie entre le rapport de l'existence avec la quiddité d'une part, et le rapport de l'accident avec son substrat d'autre part, en raison même de ce que l'on a déjà précisé ici, à savoir que la quiddité ne subsiste pas séparément de l'existence, et que l'existence n'est rien d'autre que l'acte d'être de la chose elle-même, non pas l'acte d'être de quelque chose d'autre pour cette chose elle-même, à la façon de l'accident pour son substrat, ou à la façon de la forme pour sa matière.

L'existence de l'accident *en soi-même*, bien qu'elle soit précisément son existence *pour* son substrat, n'est cependant pas elle-même l'existence de son substrat, contrairement à ce qu'il en est dans le cas de l'existence, laquelle, dans la chose possédant une quiddité, est l'existence même de cette quiddité. Alors, de même qu'il y a une différence entre le fait qu'une chose soit dans le lieu ou dans le temps, et le fait que l'accident soit dans son substrat, ainsi qu'il résulte clairement du propos du philosophe en question — à savoir que « l'acte d'être de la chose dans le lieu ou dans le temps est autre que son acte d'être en soi-même, tandis que l'acte d'être de l'accident dans son substrat est son acte même d'être en soi » — eh bien ! de même il y a une différence entre l'existence de l'accident dans son substrat et l'existence de ce substrat lui-même, car l'existence dans le premier cas [étant celle de l'accident] est autre que l'existence du substrat, tandis que dans le second cas elle est cette existence même <l'existence de la quiddité est la quiddité elle-même>.

83. Avicenne, dans ses *Ta'lîqât*[43] déclare ceci : « L'existence des accidents en eux-mêmes est leur existence pour leur substrat respectif, exception faite pour cet accident que l'on désigne comme existence. Comme ce dernier diffère de tous les autres accidents en raison de ce que ceux-ci ont besoin de leur substrat pour être existants, tandis que l'existence n'a pas besoin de l'existence pour être existante, il n'est donc pas juste de dire que son existence dans son substrat est son existence en soi-même, si l'on entend par là que l'existence *a* une existence <une autre existence que soi-même>, à la façon

dont la blancheur, par exemple, a une existence [différente de la blancheur elle-même]. Mais on peut le dire en entendant que son existence dans son substrat est l'existence même de ce substrat, tandis que dans le cas de tous les accidents autres que l'existence, leur existence dans leur substrat respectif est simplement l'existence de ces accidents. »

84. Avicenne dit encore dans ses *Ta'lîqât* : « L'existence qui est dans le corps, c'est l'acte d'exister du corps lui-même [sa *mawjûdîya*, son existentialité], non pas comme il en va de la blancheur et du corps dans son acte d'être blanc, car dans ce cas il ne suffit pas de la blancheur et du corps. » <Il y faut en outre l'être copulatif qui exprime l'existence de la blancheur pour le corps.>

85. A mon tour je dirai ceci : la plupart des philosophes postérieurs ont été incapables de comprendre le propos d'une telle explication et d'autres semblables, parce qu'ils l'ont rapportée à l'aspect conceptuel abstrait de l'existence <qu'ils réduisent à l'être du verbe *être* prédicatif>, l'entendant comme si l'existence n'était pas une réalité *in concreto*, et intervertissant la place des mots.

Il m'arriva jadis à moi-même de prendre vigoureusement la défense de la thèse affirmant que les quiddités sont les réalités primaires, et que l'existence en est un aspect abstrait par l'intellect. Cela dura jusqu'à ce que mon Seigneur m'eut guidé et m'eut fait voir lui-même, de mes propres yeux, la preuve[44]. Alors se dévoilà à moi, avec une suprême évidence, que le cas de la quiddité était à l'inverse des conceptions et des solutions admises par le commun des philosophes. Gloire soit à Dieu qui, par la lumière de la compréhension véritable, m'a fait sortir des ténèbres d'une vaine opinion, qui a dissipé de mon cœur les nuages de ces doutes par le lever du soleil de la Vérité, et qui m'a affermi sur « la ferme doctrine, en cette vie et dans la vie future » (14:32).

Donc, ce sont les existences qui sont les réalités primaires, tandis que les quiddités sont les heccéités éternelles *(a'yân thâbita)*[45] qui n'exhalent absolument pas le parfum de l'existence réelle. Ces existences ne sont que les rayons et les éclats de la Lumière Vraie et de l'Existence éternelle — exaltée soit sa sublimité ! — mais il y a pour chacune de ces existences certains caractères constitutifs essentiels et certains concepts intelligibles que l'on dénomme quiddités.

86. *Éclaircissement et révision.* La particularisation de l'être ou existence comme Existence Nécessaire consiste en sa réalité sacro-sainte même, immunisée de toute déficience et de toute impuissance.

Quant à la particularisation de l'existence par ses degrés et ses niveaux dans l'antériorité et la postériorité, la capacité ou l'incapacité de se suffire à soi-même pour exister, l'intensité et la faiblesse, elle consiste dans les états essentiels et les situations concrètes qu'elle comporte en fonction de sa réalité simple, laquelle n'a ni genre ni différence, ni n'admet la généralité du concept abstrait, comme on le sait déjà.

Quant à sa particularisation par ses substrats — je veux dire les quiddités et les individus concrets pour lesquels la pensée en fait un prédicat, de la manière que nous avons expliquée précédemment [cf. *supra* § 79] — elle consiste en ce que l'on considère abstraitement, dans chaque cas, les choses essentielles qui lui sont attribuées et qui en émanent au plan de la connaissance et de l'intellection, les natures universelles et les concepts essentiels qui lui sont attribués de par une attribution qui lui est essentielle, et qui, dans l'usage courant des spécialistes de cette science [l'ontologie], sont dénommés quiddités, tandis que chez les soufis on les dénomme heccéités éternelles *(a'yân thâbita)* ; et cela, bien que l'existence et la quiddité, dans tout ce qui possède une existence et une quiddité, soient une seule et unique chose, et que ce qui est l'objet de connaissance [la quiddité], ce soit l'existant lui-même. C'est là un secret étrange. Puisse Dieu, s'il lui plaît, en ouvrir à ton cœur la porte de la compréhension !

87. Avicenne déclare dans ses *Mobâhathât*[46] : « L'existence, dans les choses qui possèdent une quiddité, ne diffère point quant à l'espèce. Non, si l'existence se différencie, c'est par l'intensification et par l'affaiblissement. La différenciation quant à l'espèce n'intervient que dans les quiddités des choses qui *ont* l'existence, mais l'existence qui est en elles ne diffère pas spécifiquement. En effet, l'homme diffère spécifiquement du cheval en raison de sa quiddité, non pas en raison de son *exister.* » D'où, entendue de la première manière, la particularisation se produit dans l'existence en fonction de son essence et de son ipséité ; tandis que, entendue de la seconde manière, elle se produit par rapport aux qualifications essentielles et universelles qui l'accompagnent à chacun de ses degrés.

88. De là il n'y a pas loin à penser que le sens dans lequel il convient d'entendre la différenciation spécifique des existences, selon la thèse classique des péripatéticiens, soit précisément le sens que nous venons d'indiquer [à savoir le double mode de particularisation]. Cette différenciation revient alors à quelque chose comme la différenciation des degrés des nombres, lesquels en un certain sens diffèrent entre eux spécifiquement, et en un autre sens forment entre eux une seule et même espèce. En effet, il est exact de dire que les degrés des nombres forment une réalité unique, puisque à aucun degré du nombre il n'y a autre chose qu'un rassemblement d'unités qui sont des choses homogènes. Et il est également exact de dire qu'ils se différencient les uns des autres quant à leurs concepts essentiels respectifs, puisque à chaque degré du nombre l'intellect peut abstraire des qualités et des propriétés essentielles qui ne se trouvent pas dans un autre. Chaque degré du nombre a des effets et des vertus différenciées qui résultent de ce degré en fonction de structures propres[47], que l'intellect abstrait de chaque degré en raison de l'essence de celui-ci, et qui diffèrent de ce qu'il abstrait de chacun des autres degrés en raison de leurs essences respectives. Les degrés du nombre sont donc bien eux-mêmes pareils aux existences particulières, en ce sens que le sujet auquel sont attribuées ces structures essentielles et ces qualités universelles, ce sont par essence les essences respectives de chacun de ces nombres. Approfondis bien tout cela, car tout cela ressortit aux Hautes Sciences[48].

SEPTIÈME PÉNÉTRATION

Que ce qui est par essence l'objet de l'Instauration divine et émane de la cause, c'est l'existence, non pas la quiddité

1re considération prise à témoin

89. Nous affirmons ceci : ce qui est par essence l'objet de l'instauration divine *(maj'ûl)*, ce n'est pas ce qui porte le nom de quiddité, ainsi que l'a professé l'école des stoïciens *(Riwâqîyûn)*[49], comme Sohravardî et ceux de son école[50], parmi lesquels 'Allâmeh Dawwânî[51] et ses adeptes. Ce n'est pas non plus la promotion de la quiddité à l'état d'existant, selon la doctrine classique chez les péripatéticiens. Ce n'est pas non plus la chose signifiée par l'existant en tant qu'existant, comme l'a professé al-Sayyed al-modaqqiq (Sadroddîn Dashtakî Shîrâzî)[52]. Non, ce qui émane essentiellement [de la cause], ce qui est essentiellement l'objet de l'instauration dans tout ce qui a un instaurateur, c'est le mode de son existence concrète, mais par un acte d'instauration simple, pure de toute multiplicité qui postulerait une chose instaurée et une chose pour [ou en] laquelle elle serait instaurée. En effet, si la quiddité considérée en sa réalité foncière [dans ce qui fait qu'elle est *ce qu'*elle est] avait besoin de l'instaurateur, il s'ensuivrait qu'elle serait constituée en elle-même et dans son idée [son contenu] par l'instaurateur, parce que la considération de l'instaurateur serait incluse dans la consistance même de la quiddité, si bien que l'on ne pourrait se représenter celle-ci indépendamment de son instaurateur. Or, il n'en est pas ainsi.

90. En effet, nous pouvons nous représenter une multitude de quiddités avec leurs définitions, sans que nous sachions si elles ont été actualisées ou non jusqu'à maintenant, à plus forte raison sans rien savoir de la réalité de leur instaurateur, puisque les quiddités ne réfèrent à rien d'autre qu'elles-mêmes. En outre, il y a maintes quiddités existantes que nous pouvons nous représenter en les considérant en tant que telles et en faisant abstraction de tout ce qui est autre qu'elles, puisque, considérées ainsi, les quiddités ne sont rien d'autre qu'elles-mêmes. Dès lors, si les quiddités étaient en elles-mêmes l'objet de l'instauration, si leur cause était une partie constitutive d'elles-mêmes, et qu'elles aient besoin de celle-ci pour leur consistance même [pour être *ce qu'* elles sont], elles ne seraient pas telles qu'il fût possible de les considérer séparément de tout ce qui n'est pas elles ; il ne serait pas possible de considérer les quiddités en tant que telles, pas plus qu'il n'est possible de considérer l'idée d'une chose indépendamment de ses parties intégrantes et de ses éléments constitutifs. On comprend donc que l'effet exercé par l'instauration et ce qui en résulte, ce n'est pas la quiddité, mais quelque chose d'autre. Ce qui fait l'objet de l'instauration n'est rien d'autre que l'existence même de la chose par un acte d'instauration simple ; ce n'est que *per accidens* la quiddité de la chose.

91. Tu objecteras peut-être que cela posé, il s'ensuit que l'existence de l'instaurateur est alors un élément constitutif de l'existence de la chose instaurée et n'est pas extrinsèque à celle-ci, de même que l'on a déduit cette conséquence de l'hypothèse admettant l'instauration de la quiddité et faisant de la quiddité l'objet de l'acte instaurateur.

Je répondrai : oui, c'est ainsi ! Il n'y a pas là de conséquence à fuir, car l'existence du causé est constituée par l'existence de sa cause, à la façon dont la déficience est constituée dans l'être par la perfection, la faiblesse par la force, le pouvoir-être par le devoir-être.

92. Il ne t'appartient pas d'objecter que nous nous représentons l'existence du causé tout en négligeant l'existence de la cause qui le rend nécessaire, et que dès lors l'existence de la cause n'est pas constitutive de l'existence du causé.

Nous répondrions en effet : il n'est possible d'avoir la connaissance en acte de la particularité d'un mode de l'exister, que par la perception intuitive (*moshâhada*) de sa réalité

concrète, et cette perception intuitive ne se réalise que par la perception intuitive de la cause dont émane cette existence particulière. C'est pourquoi l'on a dit : la connaissance de ce qui possède une cause n'est actualisée que par la connaissance de sa cause. Médite bien sur ce point.

2ᵉ considération prise à témoin

93. Si la quiddité était elle-même l'objet de l'instauration, le concept de la chose instaurée serait attribué à la quiddité par le mode d'attribution primaire essentielle [du type : l'homme est homme], non pas comme attribution empirique d'un universel commun à plusieurs choses [du type : Zayd est un homme]. Il s'ensuivrait que le résultat produit par l'instaurateur serait le concept de la chose instaurée à l'exclusion de tout autre concept, chaque concept différant d'un autre concept, puisqu'il n'y a pas de fusion unitive entre les concepts, quant au sens et quant à la quiddité. Or, l'attribution primaire essentielle n'est pensable qu'entre un concept et ce concept lui-même, ou bien entre ce concept lui-même et ce qui le définit, par exemple lorsque nous disons « l'homme est homme », ou bien « l'homme est un animal pensant ». Mais lorsque nous disons « l'homme est un être qui rit », cette attribution n'est pas possible comme attribution primaire essentielle, mais comme attribution empirique, et celle-ci a pour condition une union réalisée dans l'existence effective, non pas une union dans l'ordre du concept.

3ᵉ considération prise à témoin

94. Aucune quiddité ne répugne à la multiplicité des individuations et des existences [qui y participent]. Or, comme l'individuation est l'existence même [l'acte même d'être], ainsi que le professent les *mohaqqiqûn* [les réalistes], ou bien lui est concourante, selon l'opinion des autres, il n'est pas possible que l'individuation soit l'une des choses inhérentes à la quiddité, pas plus que ne l'est l'existence, comme la preuve en a été établie. Si donc la quiddité, objet de l'instauration, était actualisée à l'état multiple *in concreto*, à la façon d'une même espèce aux individus se multipliant, nécessairement alors l'instauration de la quiddité serait une instauration répétée et multi-

pliée. D'où la multiplication de l'instauration devrait ou bien correspondre à la multiplication de la quiddité elle-même, ou bien correspondre à la multiplication des ses actuations, de ses modes et de ses existences, si bien que c'est alors l'existence qui par essence sera multipliée, tandis que la quiddité ne sera multipliée que consécutivement. La première hypothèse est impossible, parce qu'une chose à l'état pur n'est ni différenciable ni multipliable. Comment dès lors concevoir que la quiddité en tant que telle soit réitérée, et que l'instauration de la quiddité en tant que telle soit multipliée ? C'est là quelque chose d'impensable pour celui qui a un intellect ; *a fortiori* n'est-il pas question qu'il l'approuve. Reste la seconde hypothèse, à savoir que ce qui émane essentiellement [de la cause] et qui est primairement l'objet de l'instauration à l'état multiple, ce sont les modes des actuations, ce qui veut dire les existences essentiellement individualisées, et que c'est par leur multiplication que se trouve multipliée une même quiddité.

4e considération prise à témoin

95. Si la quiddité existante constitue une espèce limitée à un individu unique, comme le soleil par exemple, alors, étant donné que considérée en tant que telle, la quiddité admet d'être multipliée et admet qu'un grand nombre d'individus y participent, ou bien la raison pour laquelle elle est *cet* existant individuel est du côté de l'instaurateur, [ou bien cette raison est du côté de la quiddité]. Dans la première hypothèse, ce qui est essentiellement l'objet de l'instauration, c'est bien l'existence, non pas la quiddité [puisque celle-ci n'est pas la raison de l'individuation], *quod erat demonstrandum*. Dans la seconde hypothèse, puisque le rapport de la quiddité à l'égard de toutes les individuations supposables est à égalité, l'existence d'un individu plutôt qu'un autre impliquerait une préférence sans raison suffisante. Il s'ensuivrait aussi qu'avant l'existence et l'individuation [dont elle serait la cause], la quiddité fût déjà existante et individualisée. Il faudrait donc ici que quelque chose soit antérieur à soi-même, ce qui est impossible, et de plus, le même raisonnement s'appliquant à son tour à la modalité de l'existence et de l'individuation de cette chose antérieure à soi-même, on aura un cercle vicieux ou une *regressio ad infinitum*.

·e considération prise à témoin

96. Si le fait qu'il y ait un instaurateur [la *jâ'ilîya*] et le fait ju'il y ait un objet instauré [la *maj'ûlîya*] se situaient au plan les quiddités, et que l'existence fût une abstraction opérée par a pensée [une simple manière de considérer la quiddité], il ;'ensuivrait que l'objet de l'instauration fût quelque chose l'inhérent à la quiddité de l'instaurateur. Or, les inhérents des juiddités sont des abstractions opérées par la pensée [des nanières de considérer chaque quiddité]. Il s'ensuivrait que :outes les substances et les accidents de l'univers fussent des ıbstractions opérées par la pensée, hormis le Premier Instauré *Maj'ûl awwal*, le *Protoktistos*, la Première Intelligence], pour juiconque professe que l'Existence [l'Être] Nécessaire — glo-:ifié soit son Nom ! — est l'acte d'exister de l'existence même l'acte d'être de l'être même, la *Mawjûdîya*[53]]. Cela indépen-lamment du fait que si ceux qui professent que l'Être Néces-saire est l'acte même de l'exister, comprenaient la réalité de cet ıcte d'exister, et comprenaient que cette réalité est l'Ipséité livine elle-même transcendant toute quiddité, ceux-là :omprendraient nécessairement que l'opération de chaque :xistant doit correspondre à sa nature, même si le degré de :elle-là n'atteint pas le degré de celle-ci, s'il est déficient par :apport à sa perfection. Aussi l'opération issue de tout ce dont .a nature est simple, est également une opération simple. De nême l'opération issue de son opération. Dieu opère donc en :haque chose l'émanation du Bien et l'insufflation de l'Esprit jui est l'Être [l'existence] et la vie.

97. *Propos inspiré du Trône*[54]. L'être, l'acte d'exister, :omporte trois degrés.

1) Il y a l'Existence qui ne dépend de rien d'autre et n'est .imitée par aucune limite particulière ; c'est l'existence à qui il revient d'être le principe du Tout.

2) Il y a l'existence dépendant de quelque chose d'autre, :omme les Intelligences angéliques, les Âmes célestes, les Natures élémentaires, les corps célestes, les matières.

3) Il y a l'existence déployée [*monbasit*, étendue] dont la :ompréhension et l'extension englobent les temples *(hayâkil)* les individus concrets et des quiddités, d'une manière qui n'est pas celle des natures universelles et des quiddités abs-traites, mais d'une manière dont les gnostiques comprennent

le sens et qu'ils désignent comme le Souffle du Miséricordieux *(al-Nafas al-Rahmânî)*[55], dénomination dérivée de cette parole divine : « Ma Miséricorde embrasse toutes choses » (7:155). C'est cet être, cette existence qui, parmi les êtres non nécessaires, est par essence et en vérité le Premier Émané de la Cause première, et que l'on désigne aussi comme « l'être divin dont est créée la création » *(al-Haqq al-makhlûq bihi)*. Cette première existence émanée est la source et principe de l'existence de l'univers ; elle en est la vie et la lumière, pénétrant dans la totalité de ce qu'il y a dans les cieux et sur les terres. Elle pénètre en chaque chose en tant que telle, de sorte que dans l'intelligence elle est intelligence, dans l'âme elle est âme, dans la nature elle est nature, dans le corps elle est corps, dans la substance elle est substance, dans l'accident elle est accident. Son rapport avec l'Être divin est analogue au rapport de la lumière sensible et de la splendeur dispersée sur les corps, dans les cieux et sur terre, avec le soleil.

[Ce premier être, cette première existence émanée] n'est pas l'être du verbe *être* affirmant l'attribut du sujet dans les jugements [dont traite la Logique], lequel est pareil à tous les universaux et concepts abstraits qui n'ont d'attache ni avec une instauration de l'Instaurateur ni avec une influence. Ces derniers ont bien une certaine existence à la façon des intelligibles premiers, mais leur existence c'est leur actualité même dans la pensée [et rien d'autre], de même qu'il en va pour le concept de non-chose, de non-possible, de non-instauré. Ou plutôt, il n'y a pas, selon nous, de différence entre ces concepts et les autres, en ce sens qu'ils ne sont que des imitations *(hikâyât)*[56] et des intitulations *('onwânât)* de certaines choses ; toutefois les uns intitulent une réalité existante, tandis que les autres n'intitulent essentiellement que quelque chose de négatif.

6e considération prise à témoin

98. Si le fait qu'il y ait un Instaurateur (la *jâ'ilîya*) et le fait qu'il y ait un objet instauré (la *maj'ûlîya*) se situaient au plan des quiddités, il s'ensuivrait que la quiddité de chaque être non nécessaire ressortirait à la catégorie [prédicament] du relatif, et tomberait sous le relatif comme genre. Le conséquent étant faux, selon nous et selon eux [les partisans de cette hypothèse], l'antécédent l'est également[57]. Quant à la preuve

du lien de conséquence, elle est dans ce qui a été indiqué ici précédemment, à savoir qu'il y a une interdépendance dans l'essence et une interconnexion dans l'idée entre ce qui est par essence l'objet de l'instauration [à savoir l'existence] et ce qui est par essence l'instaurateur.

99. Nous objectera-t-on que cela peut aussi bien être allégué contre les deux écoles à la fois, parce que, si l'objet de l'instauration est [non pas la quiddité mais] l'existence même du causé, non pas quelque qualification venant se surajouter à lui, alors l'existence est essentiellement liée à quelque chose d'autre que soi ? D'où en l'intelligeant, il est inéluctable que l'on intellige aussi quelque chose d'autre, à savoir l'agent qui en est l'auteur. Or, tout ce dont l'intellection est impossible sans que l'on intellige en même temps quelque chose d'autre, appartient à la catégorie [prédicament] du relatif.

Nous répondrons : le prédicament du relatif, aussi bien que les neuf autres prédicaments, sont des catégories des quiddités, non pas des existences. Les genres suprêmes sont ce que l'on dénomme prédicaments [catégories]. Tout ce qui a une définition spécifique, comporte un genre et une différence, et tombe nécessairement sous l'un des dix prédicaments reconnus. Mais en ce qui concerne l'existence [l'acte d'exister], il a été établi qu'elle ne comporte ni genre ni différence ; qu'elle n'est ni quelque chose d'universel, ni quelque chose de partiel particularisé par une particularité qui se surajouterait à elle-même. C'est pourquoi, par essence, l'existence [l'acte d'exister] ne tombe sous aucune des dix catégories, sinon quant à la quiddité, dans le cas de ce qui possède une quiddité [c'est-à-dire tout ce qui n'est pas l'Être Nécessaire]. De là, se trouve vérifié que le Créateur, bien qu'il soit le principe de toutes choses, et bien que l'ascendance de toutes choses remonte à lui, ne ressortit pas à la catégorie du relatif [puisqu'il est pur acte d'être, d'exister], trop sublime pour avoir un homogène ou un semblable ou un analogue ou un homologue.

7e considération prise à témoin

100. Selon leur doctrine, il s'ensuivrait que le sens d'une réalité essentielle, celui de la substance par exemple, fût un sens ambigu [un double sens, prédicable seulement par analogie], se

différenciant selon les cas quant au degré d'antériorité. Le conséquent étant faux, aussi bien selon eux que selon nous, l'antécédent est donc également faux.

En effet, certaines substances individuelles sont causes les unes des autres ; ainsi en est-il de la causativité des substances séparées [Intelligences angéliques et Ames célestes] à l'égard les unes des autres ; de la causativité de ces mêmes substances séparées à l'égard des corps ; de la causativité de la matière et de la forme à l'égard du corps composé de l'une et de l'autre. Or, la cause est en soi-même antérieure au causé, ou plutôt cette sorte d'antériorité et de postériorité n'a pas d'autre sens que la causativité de la cause *('illîya)* et la causalisation du causé *(ma'lûlîya)*. Lors donc que la cause serait une quiddité et que le causé serait une quiddité, la quiddité de la cause serait, en tant que telle, antérieure à la quiddité du causé en tant que telle, et celle-ci serait en soi-même postérieure à la quiddité de sa cause. Et comme, dans l'hypothèse, elles seraient toutes deux des substances, la substantialité de l'une serait donc antérieure, en tant que substantialité, à la substantialité de l'autre en tant que telle également. Il s'ensuivrait que le terme d'*essentiel* [pour une réalité comme la substance] n'aurait pas le même sens dans l'un et l'autre cas [mais un double sens, un sens analogue]. Or, c'est précisément ce que le commun des philosophes rejettent comme faux. Ils soutiennent que la quiddité d'une substance n'a ni antériorité ni priorité sur la quiddité d'une autre substance, ni quant à sa substantification [ce qui en fait une substance, *tajawhor*], ni quant à sa substantialité [le fait qu'elle soit une substance], c'est-à-dire quant au fait que le concept [le sens] générique de substance lui soit attribué. En revanche, l'une peut avoir antériorité sur l'autre, soit dans son acte d'exister [c'est-à-dire ontologiquement], telle l'antériorité de l'Intelligence sur l'Ame, soit chronologiquement, telle l'antériorité du père sur le fils.

8ᵉ considération prise à témoin

101. C'est une constatation bien établie chez ces philosophes que la question *quid* demandant la signification du mot désignant une chose, diffère de la question *quid* interrogeant sur la vérité de cette chose [ce qui en fait la réalité, *haqîqat*]. Or, la différence ne tient pas au contenu conceptuel de la

réponse donnée respectivement à l'une et à l'autre question, parce que, selon les *Mohaqqiqûn*, la réponse n'est, dans l'un et l'autre cas, que la définition de la chose, sauf nécessité [d'employer un synonyme, ou un terme plus général, ou mieux connu]. La différence entre les deux questions tient uniquement au fait que la prise en considération de l'existence soit impliquée dans la seconde, alors qu'elle ne l'est pas dans la première. L'existence étant ainsi ce qui fait la différence, il s'ensuit qu'elle ne peut consister en une abstraction opérée par l'intellect, mais qu'elle est une réalité effective. *Quod erat demonstrandum.*

HUITIÈME PÉNÉTRATION

Concernant la modalité de l'instauration et de l'émanation, la démonstration du Créateur initial et le fait que l'Instaurateur et Émanateur soit unique, ne comportant ni pluralisation ni associé

1re pénétration
Sur le rapport de l'instauré envers l'Instaurateur[58]

102. Le rapport de l'instauré à l'égard de son Instaurateur est le rapport de la déficience à l'égard de la perfection, de la faiblesse à l'égard de la puissance. Tu auras en effet compris maintenant que ce qui est effectif *in concreto* et existe en réalité [ou au sens vrai], ce sont les existences, non pas les quiddités. Et il est bien établi que l'existence [l'acte d'exister] est une réalité simple [indécomposable]. Elle ne comporte ni genres ni différences pour constituer ces genres en espèces, par conséquent ni espèces ni différences pour départager les espèces, et partant [puisqu'elle n'est pas le concept universel d'une espèce], elle n'a pas d'individuation [qui se surajouterait à elle-même]. Non, l'individuation des existences individuelles est posée de par soi-même, par l'essence simple de leur acte d'exister. Tu auras compris également que la différenciation réciproque entre les existences individuelles [les monades de l'être] ne consiste essentiellement que dans le degré d'intensité ou de faiblesse [de leur acte d'exister], et que la différenciation due à des choses accidentelles ne se rencontre que dans les réalités matérielles. Sans aucun doute, l'Instaurateur est d'une existence plus parfaite, d'une réalité en acte plus complète que

ce qui est instauré par lui. L'instauré est comme une rosée qui tombe, un épanchement qui émane de son instaurateur, et la production de l'effet ne consiste en réalité que dans la modalisation (*tatawwor*) de l'Instaurateur dans ses propres modalités, dans sa descente aux différents niveaux [ou demeures] de ses opérations.

2e pénétration
Sur le Principe des existants, ses Attributs et ses Opérations

103. C'est à savoir ce qui a été mentionné ci-dessus [cf. § 2] comme la foi en Dieu, en ses Signes, en ses Livres, en ses Envoyés[59]. Trois voies sont à suivre.

PREMIÈRE VOIE

SUR L'EXISTENCE DIVINE ET SON UNITÉ

1re pénétration
Concernant la démonstration de l'Être Nécessaire et le fait que la série des existences instaurées aboutit nécessairement à l'Existence Nécessaire

104. *Démonstration orientale*[60]. Elle consiste en ce que nous disions ceci : ou bien l'existant est la réalité même [la vérité] de l'acte d'exister, ou bien c'est quelque chose d'autre. Nous entendons par la réalité [ou la vérité] de l'être ou existence, l'acte pur d'exister, ne comportant le mélange de rien d'autre, ni limite ni fin ni déficience ni généralité ni particularité. C'est cet acte pur d'être ou d'exister que l'on dénomme l'Existence [l'Être] Nécessaire. Alors nous disons : si la réalité de l'existence n'est pas existante [si son essence ne consiste pas à exister], alors rien de rien n'existe. Le conséquent étant évidemment faux, l'antécédent l'est également.

Quant à la démonstration du lien de conséquence, voici. Ce qui est autre que la réalité même de l'acte d'exister, c'est ou bien une quiddité parmi les quiddités, ou bien une existence particulière mélangée à du non-être ou à quelque déficience. Or, toute quiddité [toute essence] autre que l'existence, est existante par l'existence, non pas par soi-même. Comment le

serait-elle par soi-même, puisque, si elle est prise en elle-même, soit comme indéterminée [sans condition d'être universelle ou singulière], soit comme abstraite de l'existence concrète [c'est-à-dire sous condition de l'universel excluant le singulier[61]], bien loin alors d'être existante, elle-même n'est pas même elle-même [c'est-à-dire qu'aucune quiddité n'est attribuable à soi-même], puisque la réalité positive [l'affirmation] d'une chose pour une autre chose présuppose tout d'abord la réalité positive de cette autre chose dont on l'affirme ?

Il faut donc que la quiddité soit existante [ait l'être] non par soi-même, mais par l'existence. Or, si cette existence [par laquelle elle existe] est autre que la réalité même de l'être ou existence, c'est qu'il y a en elle une composition de l'être ou existence en tant qu'être ou existence, et de quelque autre particularité. Mais toute particularité autre que l'être ou existence, est non-être ou quelque chose de négatif. Or, tout composé est postérieur au simple dont il dérive et a besoin de celui-ci. Le non-être n'intervient pas dans le fait qu'une chose soit existante, ait l'être en acte [sa *mawjûdîya*], même s'il rentre dans sa définition ou dans son idée. Qu'il s'agisse d'une quiddité ou de quelque autre qualification, que celle-ci soit positive ou négative, il reste que la réalité positive [l'affirmation] d'un concept quelconque pour une chose, présuppose, dans tous les cas, l'être ou existence de cette chose. Alors il va falloir recommencer le raisonnement à propos de cette existence, et l'on aura une *regressio ad infinitum*. Ou bien l'on tourne en rond, ou bien l'on aboutit à l'Existence pure, sans mélange de rien d'autre. Il est évident donc que le principe et source de la réalité de l'acte d'exister pour toutes choses [la *mawjûdîya*], est soi-même existant, et qu'il est la réalité de l'acte pur d'exister, l'Être ou Existence qui ne comporte le mélange de rien d'autre.

2e pénétration
Que l'Être [ou Existence] Nécessaire est infini en intensité et en puissance, et que tout ce qui est autre est fini et limité

105. Lorsque tu as compris que l'Être Nécessaire – exalté soit-il – n'est rien d'autre que la réalité de l'acte même d'exister, ne comportant le mélange de rien d'autre en dehors de cet acte pur d'exister, alors [tu comprendras qu']à cette

pure réalité qui fait son essence, n'arrive ni limite ni fin, puisque, si elle avait une limite et une fin, elle serait délimitée et particularisée par quelque chose d'autre que la nature de l'acte d'exister. Elle aurait donc besoin d'une cause qui la délimitât et la particularisât. Elle ne serait pas la pure réalité de l'acte d'exister. D'où il se trouve bien établi que l'Être Nécessaire n'a pas de limite, qu'aucune déficience ne peut l'atteindre, qu'il ne comporte ni la virtualité de quelque existence en puissance, ni une quiddité quelconque, que ne lui sont mélangées ni universalité ni particularité, que par conséquent il n'a pas de différence [comme un genre se constituant en espèces], ni d'individuation par autre chose que par soi-même, qu'il n'*a* pas de forme, de même qu'il n'a pas de cause efficiente ni de cause finale, pas plus qu'il n'a de terme. En revanche, il *est* lui-même sa propre forme et ce qui donne à chaque chose sa forme, parce qu'il est lui-même sa propre perfection et la perfection de chaque chose, parce qu'il est soi-même en acte de tout point de vue. Il n'y a donc rien qui le notifie [le définisse], rien qui le dévoile, sinon Lui-même. Il n'est pas de preuve qui le démontre. C'est lui-même qui s'atteste soi-même et atteste sa propre unicité, comme lui-même le dit : « Dieu atteste qu'il n'est pas de Dieu hormis lui » (3 : 16). Nous allons te l'expliquer.

3ᵉ pénétration
De l'Unicité de l'Être Nécessaire

106. Puisque l'Être Nécessaire est le terme auquel aboutit la série des incapacités d'être par soi-même et des dépendances pour être, et qu'il est le but et la plénitude de chaque réalité, alors son existence ne repose sur *rien* et ne dépend de *rien*, comme on l'a dit précédemment. C'est une réalité absolument simple. Son essence, c'est la nécessité absolue d'exister, de même qu'il est par essence l'Existence absolument nécessaire, laquelle ne comporte aucune *dimension* de contingence ni d'impossibilité ; sinon, il en résulterait une composition qui impliquerait la contingence, ce qui est impossible pour l'Être ou Existence nécessaire.

107. Cela étant bien établi, nous dirons ceci. Si nous supposions qu'il existât deux Êtres ou Existences Nécessaires, celui que nous supposerions être le second, devrait être une essence

distincte et indépendante de l'autre, parce qu'il serait impossible qu'il y eût une dépendance d'essence entre les deux Êtres Nécessaires, sinon il faudrait admettre que l'un fût cause de l'autre, ou que chacun des deux fût cause de l'autre, ce qui ruinerait l'hypothèse. Ainsi chacun des deux posséderait un degré de perfection d'existence que l'autre ne posséderait pas, et qui ne découlerait ni n'émanerait de cet autre. Ainsi chacun des deux manquerait d'une certaine perfection d'existence et serait absent d'un certain degré d'existence. Dans ce cas, l'essence de l'Être Nécessaire ne consisterait plus uniquement dans la situation de l'être en acte et de la nécessité d'exister. Loin de là, elle serait composée de deux *dimensions*. Elle serait un sujet recevant deux attributs, à savoir l'existence d'une chose et l'absence d'une autre, l'une et l'autre relevant de la nature de l'être en tant qu'être. Elle serait le support à la fois de la nécessité d'un certain mode d'être, et de la possibilité ou de l'impossibilité d'un autre mode d'être. Il ne s'agirait donc plus de l'Être ou Existence Nécessaire *omni modo*. Or, l'hypothèse était que ce qui est l'Être ou Existence Nécessaire par essence, est nécessairement l'Être ou Existence Nécessaire sous tous les rapports. Il y a donc contradiction.

Il faut en effet qu'aussi bien par la surabondance de son être en acte que par la perfection de sa réalité constituée, l'Être ou Existence Nécessaire totalise la totalité des croissances de l'être, tous les modes d'advenir, tous les cas de perfection. Aussi l'Être Nécessaire n'a-t-il ni analogue, ni pareil ni contraire ni comparable, dans son acte d'exister. Loin de là, c'est lui-même [son essence] qui, par la perfection de sa précellence, est l'appui de la totalité des perfections et la source de tout Bien. Car il est perfection et supérieur à la perfection plénière.

4ᵉ pénétration
Que l'Être Nécessaire est l'origine et la fin de la totalité des choses

108. Les principes exposés jusqu'ici ont montré et fermement établi que l'Être ou Existence Nécessaire est unique par essence, n'admet pas de pluralisation, et qu'il est parfait et supérieur à la perfection plénière. Nous dirons maintenant qu'il est Principe débordant en tout ce qui est autre que lui, sans que, dans cette émanation, se produise une association.

Ce qui est autre que lui, ce sont en effet les quiddités non nécessaires, les essences déficientes, les existences qui dépendent de quelque chose d'autre qu'elles-mêmes. Or, tout ce dont l'existence dépend d'un autre, a besoin de cet autre et ne trouve qu'en cet autre son achèvement plénier, cet autre en étant l'origine et la fin.

Ainsi la totalité des existences non nécessaires, avec leur différenciation réciproque et leur gradation dans la perfection et dans la déficience, ont besoin de l'Être Nécessaire et n'ont de quoi se suffire dans l'être que par lui. Considérées en elles-mêmes, ce sont des existences possibles qui sont existences nécessaires par le Premier, par l'Être Nécessaire[62]. Disons même qu'elles sont en soi illusoires et évanescentes, et qu'elles ne sont vraies que par l'Être au sens vrai, l'Unique, le Seul, « et toute chose va périssante hormis sa Face »[63]. Le rapport de l'Être Nécessaire avec l'autre que lui, est analogue au rapport de la lumière du soleil — à supposer qu'elle subsistât par soi-même — avec les corps qui sont éclairés par elle et sont en eux-mêmes ténébreux. Lorsque tu es témoin du lever du soleil sur quelque lieu de la terre et de l'illumination de ce lieu par la lumière du soleil, et qu'ensuite résulte de cette lumière une autre lumière, tu conclus que cette seconde lumière, c'est aussi du soleil, et tu en fais remonter l'origine au soleil. De même la troisième et la quatrième lumière, jusqu'à aboutir à la plus faible des lumières perceptibles par les sens. Il en va de la même manière pour les existences des choses contingentes qui se différencient entre elles quant à leur proximité et quant à leur distance de l'Unique Vrai Être, car le tout procède de Dieu.

5e pénétration
Que l'Être Nécessaire est la perfection plénière de toutes choses

109. Tu as déjà appris que l'existence [l'acte d'être ou d'exister] est une réalité unique et simple. Ses individuations ne se différencient pas entre elles par des choses essentielles, telles que le genre, la différence et choses semblables. Non, elles se différencient entre elles en perfection ou en déficience, en capacité ou en incapacité de se suffire à soi-même pour être. Or, la déficience et l'indigence ne sont pas des choses que postule par soi-même la réalité de l'être ou existence ; sinon il

n'existerait pas d'Être ou Existence Nécessaire. Le conséquent est faux, comme il est évident. L'antécédent l'est donc aussi.

Il est donc évident que la réalité de l'acte d'exister est en elle-même complète et parfaite, infinie en puissance et en intensité. La déficience, l'incapacité à être par soi-même, la non-nécessité et toutes choses semblables, ne font leur apparition que parce qu'il y a de l'*être en second* et de l'être causalisé. Il est inévitable en effet que le causé ne soit point égal à sa cause, et que l'émané ne soit point à égalité avec la source émanatrice. Il est donc évident que l'Être ou Existence Nécessaire est la perfection plénière des choses ; il est l'existence des existences [l'être des êtres] ; il est la Lumière des Lumières.

6e pénétration
Que l'Être Nécessaire est ce à quoi reviennent toutes les choses

110. Comprends que l'Être Nécessaire est une réalité simple. Or, tout ce dont l'essence est simple, est par son unité la totalité des choses ; il n'en laisse aucune « ni petite ni grande, qu'il ne l'ait comptée » (18:47) et incluse, hormis ce qui ressortit aux négativités et aux déficiences. Suppose qu'une chose simple soit, par exemple C, et que tu déclares : C n'est pas B. Si le rapport sous lequel cette chose est C était identique au rapport sous lequel cette chose est non-B, en ce sens que cette chose même serait par essence le sujet auquel serait attribuée cette négation, il s'ensuivrait que l'affirmation et la négation fussent une seule et même chose. Il s'ensuivrait que quiconque intellige l'être humain, par exemple, intelligerait *eo ipso* qu'il n'est pas un cheval, en ce sens que son acte d'intelliger l'être humain serait pour lui la même chose que l'acte d'intelliger qu'il n'est pas un cheval. Le conséquent étant faux, l'antécédent l'est également.

Il apparaît donc et il se vérifie que le sujet auquel on attribue le fait d'être C, diffère du sujet dont on dit qu'il n'est pas B, bien que cette différenciation soit un acte de pensée pure. On comprend alors que tout existant duquel on nie certaine forme d'existence, n'est pas un existant dont la réalité est simple. Non, son essence est composée d'une double *dimension* : une *dimension* par laquelle il est tel, et une *dimension* par laquelle il

est non tel. Par conversion nous obtenons cette proposition : tout ce dont l'essence est simple, est toutes les choses. Grave bien cela dans ta mémoire, si tu en es digne.

7e pénétration
Que l'Être Nécessaire intellige sa propre essence, et par son essence intellige toutes les choses

111. Que l'Être Nécessaire intellige sa propre essence [s'intellige soi-même], c'est parce que son essence est simple, séparée de tout mélange avec quelque déficience, contingence ou négativité. Or, tout ce qui est tel, est *présent* à soi-même sans aucun voile. Aussi bien la connaissance n'est-elle rien d'autre que cette présence à soi-même de l'acte d'exister, sans aucun voile[64]. Toute perception se produit à la façon d'une abstraction *(tajrîd)* isolant de la matière et de ses voiles, parce que la matière est la source de la négativité et de l'occultation [ou absence, *ghaybat*]. Chaque partie d'un corps est en effet occultée [absente] à chacune des autres parties ; l'ensemble du corps est occulté à chacune des parties ; l'ensemble est occulté à l'ensemble. C'est pourquoi, plus une forme est dégagée de la matière, plus est complète [authentique] sa présence à soi-même. Le minimum en est la présence des formes sensibles à elles-mêmes ; au-dessus il y a les formes imaginatives, selon leurs différents degrés ; au-dessus encore il y a les formes intelligibles. Le plus élevé des intelligibles est celui dont l'existence est la plus intense, c'est-à-dire l'Être ou Existence Nécessaire. Il est soi-même à la fois le sujet qui s'intellige soi-même *('âqil)* et l'objet de sa propre intellection de soi-même *(mâ'qûl)*, par la plus grandiose des intellections. Il est soi-même la source de toute émanation et de toute dispensation de l'être ; il intellige par soi-même la totalité des choses en une intellection qui ne comporte absolument aucune pluralité.

112. En outre, toute forme de perception, qu'il s'agisse d'une forme intelligible ou d'une forme sensible, ne fait qu'un, dans son acte d'exister, avec le sujet qui la perçoit, selon la preuve qu'il a plu à Dieu de nous inspirer, à savoir celle-ci[65]. Prenons une forme de perception quelconque, disons une forme d'intellection [une idée intelligée]. Son existence en soi-même, son état d'objet d'intellection en acte [sa *ma'qûlîya*] et son existence pour le sujet qui l'intellige, ces

trois choses ne sont qu'une seule et même chose sans différenciation, en ce sens qu'il n'est pas possible de supposer qu'une forme d'intellection [une forme intelligée] possède en outre un autre mode d'existence, selon lequel elle ne serait pas objet d'intellection pour ce sujet qui l'intellige. Sinon, cette forme intelligée ne serait pas une forme intelligée.

113. Tout cela étant bien établi, nous déclarons : il n'est pas possible que cette forme ait une existence distincte et séparable de l'existence du sujet qui l'intellige, en ce sens qu'elle-même ayant de son côté une existence, et le sujet qui l'intellige ayant de son côté une autre existence, c'est comme un accident survenant après coup à l'une et à l'autre que s'établirait entre elles la relation entre l'état d'objet d'intellection *(ma'qûlîya)* et l'état de sujet qui intellige *('âqilîya)*, ainsi qu'il en est dans le cas du père et du fils, du roi et de la cité, bref de toutes les choses en relation les unes avec les autres, mais auxquelles la relation advient après coup, après qu'elles existent déjà elles-mêmes. Sinon [si l'existence de l'intelligé était distincte et séparable du sujet qui l'intellige], l'existence de cette forme d'intellection ne consisterait pas justement dans le fait d'être objet d'intellection. Or, telle était l'hypothèse. C'est donc contradictoire.

Il s'ensuit que la forme intelligible, dès lors qu'on la suppose isolée de tout ce qui est autre qu'elle, est en soi-même objet d'intellection. Dès lors, elle est également sujet qui intellige [non seulement intelligée, mais intellective[66]], puisque, ainsi qu'il en va pour tous les corrélatifs, il serait inconcevable que l'état d'objet intelligé [la *ma'qûlîya*] fût actualisé en l'absence de l'état d'un sujet qui intellige [la *'âqilîya*]. Du moment que nous supposons la forme intelligée comme séparée de tout ce qui est autre qu'elle-même, il faut qu'elle soit également pour elle-même et à elle-même objet d'intellection [c'est-à-dire qu'elle soit intellective, s'intellige soi-même[67]].

Ensuite, ce que l'on avait commencé par présupposer, c'est qu'il y a ici une essence qui intellige les choses qui sont pour elle objets d'intellection. D'autre part, il ressort justement de notre argumentation que les objets d'intellection [les intelligés] ne font qu'un [dans leur acte d'exister] avec celui qui les intellige. Or, cela n'est rien d'autre que ce que nous avions présupposé. De tout ce que nous avons mentionné, il ressort donc avec évidence que tout sujet qui intellige, ne fait néces-

sairement qu'un, quant à l'acte d'exister, avec l'objet qu'il intellige. *Quod erat demonstrandum*.

114. Cette démonstration est applicable à toutes les autres perceptions, c'est-à-dire aux perceptions de l'estimative, aux perceptions imaginatives et aux perceptions sensibles, en ce sens que ce qui est en nous le sujet actif de la perception sensible, par exemple, ne fait essentiellement qu'un avec les formes sensibles qui sont l'objet de sa perception, non pas, certes, avec les choses qui sont extérieures à la représentation, par exemple le ciel, la terre et toutes les réalités matérielles dont l'acte d'exister n'est pas une existence consistant dans la connaissance même *(wojûd idrâkî)*[68]. Réfléchis profondément sur tout cela ; mets en œuvre toute ta faculté d'attention, car c'est une affaire dont l'accès est difficile.

8e pénétration
Que l'être ou existence au sens vrai est l'Être Divin Unique, et que tout ce qui est autre, si on le considère en soi-même, « va périssant, hormis sa Face auguste » (28:88)[69]

115. Tu auras bien compris désormais ces différents points : que les quiddités n'ont pas d'enracinement primaire dans l'être *in concreto*, que l'Instaurateur parfait est instaurateur par son acte même d'exister, que ce qui est instauré n'est rien d'autre qu'un certain mode d'être ou d'exister, que ce mode d'exister est l'objet de l'instauration en soi-même et comme tel, non pas par quelque qualification qui se surajouterait à lui — sinon, c'est par cette qualification additive qu'il serait l'objet de l'instauration [il ne serait instauré que *per accidens*], car l'instauré, c'est ce qui est par essence l'objet même de l'instauration — et son mode d'exister, dis-je, est cet objet même de l'instauration, en ce sens que ce qu'il est en soi et sa situation d'objet de l'instauration [sa *maj'ûlîya*] sont en fait une seule et même chose sans différenciation de rapport, de même que l'Instaurateur est, lui aussi, Instaurateur par son essence même, au sens que nous venons de dire. Tout cela étant relevé, voici que se trouve démontrée et établie notre thèse, à savoir que c'est par essence que la cause est cause, de même que c'est par essence que le causé est causé, au sens que nous venons de dire. Cette constatation fait suite à cette autre, que l'acte d'être, le sujet instaurateur [la *jâ'ilîya*] et la situation

d'objet instauré [la *maj'ûlîya*] interviennent entre les existences [les actes d'être ou d'exister], non pas entre les quiddités, parce que ces dernières sont des choses de pensée pure, diversement abstraites des diverses existences.

116. Il se trouve ainsi bien établi et vérifié que ce qui porte le nom d'instauré *(maj'ûl)* ne constitue pas en réalité une ipséité [*howîya*, une individualité existante] qui se sépare de l'ipséité de sa cause existentiatrice. Il est impossible à notre intelligence d'indiquer, par une indication qui atteigne vraiment la présence de son objet[70], un causé dont l'ipséité soit séparée de l'ipséité de son existentiateur, en ce sens qu'il y aurait alors dans notre intelligence, dans l'accomplissement de cette indication idéale, deux ipséités indépendantes et à part l'une de l'autre, l'une étant l'ipséité émanatrice, l'autre étant l'ipséité émanée. Certes, il est possible à la pensée de se représenter la quiddité du causé comme quelque chose d'autre que la cause. Mais tu as déjà appris que ce qui constitue en réalité le causé, ce n'est pas la quiddité de ce causé, mais son existence. Il est donc bien évident que l'existence du causé constitue en soi-même une ipséité déficiente, essentiellement liée à son existentiateur et dépendante de lui pour être. D'où, toute existence autre que l'Être Divin Unique, est un éclat d'entre ses éclats, une face d'entre ses faces[71]. Toutes les existences [les actes d'exister] ont une origine unique qui est Ce qui constitue les réalités en réalités *(Mohaqqiq al-haqâ'iq)*, ce qui constitue les choses en choses, l'Essentiateur des essences *(Modhawwit al-dhawât)*. C'est lui, la Réalité au sens vrai ; tout le reste, ce sont ses états [*sho'ûn*, cas, conditions, cf. Qorân 55:29]. Il est la Lumière ; ce qui permane, c'est l'effusion de cette Lumière. Il est l'Origine et Source ; tout le reste, ce sont ses manifestations *(zohûrât)* et ses théophanies *(tajalliyât)*. Il est le Premier et il est le Dernier. Il est le Manifesté et il est le Caché. Parmi les invocations que nous a transmises la tradition, il y a celle-ci : « O Lui ! O Celui qui est Lui ! O Celui tel qu'il n'y a pas de Lui hormis Lui ! O Celui qui est seul à connaître où il est, Lui ! »

117. *Avertissement.* Prends garde que ton pas ne glisse, tandis que tu prêtes l'oreille à ces explications. Garde-toi d'imaginer le rapport des êtres contingents avec l'Être Divin — exalté soit-il — comme étant une incarnation *(holûl)*, ou une identification *(ittihâd)*, ou quelque chose de ce genre. Loin de

toi cette pensée ! car elle impliquerait une dualité, dès l'origine, dans l'être, dans l'exister. Lorsque s'est levé le soleil de la Vraie Réalité (*shams al-haqîqat*), et qu'effuse sa Lumière pénétrant toutes les régions des êtres contingents, irradiant sur les « temples » (*hayâkil*) que sont les quiddités, il est alors dévoilé et manifeste que tout ce à quoi est donné le nom d'*être*, d'*existence* (*wojûd*), n'est rien d'autre qu'un cas [*sha'n*, un état] d'entre les cas de l'Unique éternellement subsistant, un éclat d'entre les éclats de la Lumière des Lumières.

Ainsi ce que nous avions posé tout d'abord en suivant une considération supérieure, à savoir que c'est dans l'être, dans l'acte d'exister [non pas dans les quiddités] qu'il y a de la cause et du causé, cela nous conduit finalement, par l'itinéraire scientifique et le service divin de l'intelligence, à ce résultat : que ce qui est dénommé cause, c'est l'Origine et Source (*asl*), et que le causé est un cas [un état, *sha'n*] d'entre ses cas, une modalité d'entre ses modalités. La causalité et l'émanation nous reconduisent à la modalisation du Principe premier dans ses modalités, et à sa théophanie dans ses différentes manifestations. Tiens-toi ferme en cette station de l'esprit où si souvent les pas ont trébuché. Combien, tombant de l'arche de l'intelligence, ont été engloutis dans l'abîme de cette mer !

DEUXIÈME VOIE

CONSIDÉRATIONS FRAGMENTAIRES SUR LES ATTRIBUTS DIVINS

1re pénétration
Que les attributs divins sont l'Essence divine elle-même

118. Les attributs de Dieu — exalté soit-il — sont son Essence même. Il n'en va donc pas comme le professent les *ash'arites*, disciples d'Abû'l-Hasan al-Ash'arî[72], affirmant que les attributs divins constituent une pluralité réelle en acte d'exister. Cette doctrine aurait en effet pour conséquence la pluralité des Principes éternels. Il n'en va pas non plus comme le professent les *mo'tazilites* <les disciples de Wâsil ibn 'Atâ>[73], suivis par quelques penseurs plus récents, experts en dialectique et en analyse conceptuelle, lesquels, tout en refusant

à l'Essence divine les choses signifiées par les attributs et qualifications, reconnaissent cependant la positivité de leurs effets, et font de l'Essence divine elle-même le substitut des attributs, comme le fait, par exemple, Jalâloddîn Dawwânî[74], à propos de l'origine et source de l'être. Non, la chose est telle que la comprennent les hommes d'une science éprouvée [*al-râsikhûn fî'l-'ilm*, cf. Qorân 3:5 et 4:160], à savoir que c'est l'existence de Dieu, son acte d'exister dans lequel consistent sa réalité et son essence même, c'est cette existence elle-même qui est le sujet auquel sont attribués les attributs de perfection, et qui est la forme épiphanique *(mazhar)* de ses attributs de Beauté et de ses attributs de Rigueur.

Ainsi les attributs divins, nonobstant leur pluralité et leur multiplication quant à leurs concepts, existent tous d'une seule et même existence, sans qu'il s'ensuive [pour l'Essence elle-même] multiplicité et passivité, réceptivité et activité. C'est pourquoi de même que, selon nous, l'existence [l'acte d'exister] de l'être contingent est existante *par essence*, tandis que la quiddité, elle, est existante *per accidens* et consécutivement, précisément par l'acte d'exister de cette existence, parce que c'est cette existence qui est le sujet dont la quiddité est l'attribut, de même en est-il concernant le fait que les attributs de Dieu soient existants [leur *mawjûdîya*] par l'existence même de son Essence sacro-sainte, avec cette réserve que l'Être ou Existence Nécessaire n'a pas de quiddité [autre que sa nécessité même d'exister].

2e pénétration
Sur la modalité de l'omniscience divine selon certaine doctrine orientale de base

119. Cette doctrine orientale *(mashriqîya)* de base[75] [comporte entre autres thèses] celle-ci : que la connaissance a une réalité, de même que l'existence [l'acte d'exister] a une réalité. D'un côté nous avons ceci : la réalité de l'acte d'exister est une réalité unique, mais, nonobstant son unicité [sa singularité], elle se rattache à chaque chose ; elle est nécessairement un acte d'exister qui repousse de chaque chose le non-être [la négativité, *'adam*], car elle est l'être ou existence de chaque chose, elle en est l'achèvement plénier *(tamâm)*. Or, l'achèvement plénier d'une chose est plus important pour cette chose

qu'elle-même, parce que cette chose, seule avec soi-même, est dans la possibilité d'être, tandis qu'avec son achèvement plénier [sa perfection, sa complétude] et avec ce qui nécessite son existence, cette chose est dans la nécessité d'être [dans l'impossibilité de ne pas exister[76]]. Or la nécessité d'être a plus d'assise et de base que le pouvoir-être.

De même, nous avons d'un autre côté ceci ; la connaissance divine est nécessairement la réalité et l'essence du connaître. La réalité du connaître est une réalité unique, mais, nonobstant son unicité [sa singularité], elle est connaissance de chaque chose. « Il ne laisse ni petite ni grande qu'il ne l'ait comptée » (18:47), puisque, s'il restait en dehors une seule chose, et que cette connaissance ne fût pas connaissance de cette chose, cette connaissance ne serait pas la pure réalité et essence du connaître ; elle serait connaissance en un sens et ignorance en un autre sens. Or, la pure réalité et essence d'une chose n'admet aucun mélange avec quelque chose d'autre, sinon elle ne sortirait jamais tout entière de la puissance à l'acte.

On a expliqué précédemment que la connaissance en Dieu revient à son acte d'exister. Alors, de même que son existence n'admet aucun mélange avec du non-être ou quelque déficience, de même sa connaissance, qui est sa Présence *(hodûr)* à soi-même, ne peut être mélangée avec l'absence [*ghaybat*, occultation] d'aucune chose. Comment le serait-elle, puisqu'il est celui qui constitue les réalités en réalités, celui qui constitue les choses en choses [l'Essentiateur des essences, cf. *supra* § 116] ? C'est pourquoi son essence est plus apte à l'égard des choses que ces choses ne le sont à l'égard d'elles-mêmes. C'est pourquoi la Présence de son essence [sa Présence de soi-même à soi-même] est la présence de chaque chose. Ce qu'il y a en Dieu [présent en lui], ce sont les réalités archétypiques primordiales *(haqâ'iq mota'assila)*, à l'égard desquelles toutes les autres choses en restent au rang des simulacres et des ombres[77].

3e pénétration
Indication concernant les autres attributs de perfection

120. La même doctrine *orientale* concernant la généralité de la connexion de la connaissance divine avec les choses, s'applique aux autres attributs divins. Ainsi, la puissance divine, nonobstant son unicité, est nécessairement puissance

sur toutes choses, parce que sa puissance est la réalité et l'essence même de la puissance. Si donc elle n'était pas en connexion avec l'universalite des choses, il s'ensuivrait qu'elle fût le pouvoir de faire exister une chose, mais non d'en faire exister une autre. Dès lors, la puissance divine ne serait pas la pure réalité et essence de la puissance. Le même raisonnement est à répéter concernant sa Volonté, sa Vie, son Ouïe, sa Vision et tous ses autres attributs de perfection. Ainsi les choses dans leur ensemble constituent autant de degrés de sa puissance, de sa Volonté, de son Amour, de sa Vie, etc.

Si quelqu'un trouve difficile de concevoir que la connaissance divine, par exemple, nonobstant son unicité, se rapporte à toutes choses, c'est que celui-là se représente à tort que l'unicité de l'Être divin et l'unicité de ses attributs d'essence sont une unicité numérique et arithmétique, et que Dieu est numériquement et arithmétiquement Un. Or, il n'en va pas du tout ainsi. Non, il s'agit en fait d'une autre sorte d'unicité et d'unité ; ce n'est ni l'unité numérique ni l'unité d'une espèce ni l'unité d'un genre ni l'unité d'un continu, etc. Cette sorte d'unité, ne la comprennent que « les hommes d'une science éprouvée » (3:5) [cf. *supra* § 118].

4e pénétration
Indication concernant la Parole de Dieu et le Livre de Dieu

121. La Parole de Dieu (*Kalâm Allâh*) n'est pas telle que le professent les *ash'arites*, lesquels font de la parole un attribut résidant dans l'âme (*sifat nafsîya*)[78], consistant en idées et significations qui subsisteraient par l'Essence divine. Il n'en peut être ainsi, parce qu'il est impossible que l'Être divin soit un substrat pour quelque chose d'autre. La Parole de Dieu ne désigne pas non plus <comme l'ont pensé les *mo'tazilites*> la création de sons et de lettres ayant une signification, parce qu'alors il s'ensuivrait que toute parole fût Parole de Dieu. En outre, son impératif et son dire (*qawl*) précèdent tout existant, comme Il le déclare : « Son impératif, lorsqu'Il veut une chose, consiste à lui dire : Sois, et elle est » (36:82). Ou mieux dit : la Parole de Dieu [le Verbe divin] désigne la production de Paroles parfaites [Verbes parfaits, *Kalimât tâmmât*[79]] et l'émission de « Signes immuables qui sont l'archétype du Livre (*Omm al-Kitâb*) et d'autres qui sont métaphoriques »

(3:5) sous le revêtement des mots et des expressions allusives. Il le dit encore : « Le Christ[80], 'Isâ ibn Maryam, était son Envoyé et sa Parole qu'il projeta en Maryam et un Esprit de lui » (4:169). Et dans un *hadîth* il est déclaré : « Je prends refuge auprès de toutes les Paroles Parfaites de Dieu contre le mal de ce qui est créaturel. »

122. Et la Parole qui descend d'auprès de Dieu est Parole sous un aspect, et elle est Livre sous un autre aspect. La Parole, du fait qu'elle appartienne au monde de l'Impératif (*'âlam al-Amr*) est autre que le Livre, puisque celui-ci appartient au monde du créaturel (*'âlam al-khalq*)[81]. Le sujet parlant (le *motakallim*), c'est celui par qui subsiste la Parole, de la même manière que l'existant subsiste par son existentiateur. L'écrivain (*kâtib*), c'est celui qui fait exister la Parole, je veux dire le Livre. Parole et Livre comportent des qualifications et des demeures différentes[82]. Quiconque profère une parole [un discours] est aussi, en un certain sens, quelqu'un qui écrit, et quelqu'un qui écrit profère un discours en un certain sens. Nous en avons l'exemple dans ce qui en témoigne en nous. Lorsque l'homme profère une parole, c'est que celle-ci a émané de son âme sur la tablette de son cœur [son imagination et sa représentation], et que les différents organes servant d'issues aux lettres ont donné forme et figure à ces lettres en les prononçant. Son âme[83] est donc ce qui a fait exister la Parole. Il est écrivain, en tant qu'avec le calame de sa puissance il produit les lettres sur la tablette de son cœur, dans les gradations de sa voix et le cours de son souffle, tandis que sa personne physique est ce par quoi subsiste la Parole, et que, sous ce rapport, il est sujet parlant. Comprends ce qui précède par analogie avec le cas de cet homme.

Enfin, la Parole est sous un aspect *Qorân* [conjonction] et sous un autre aspect elle est *forqân* [disjonction, discrimination[84]] <elle est *Qorân* sous l'aspect de l'unité et de la coalescence, elle est *forqân* sous l'aspect de la multiplicité et de la différenciation>. Parce qu'elle appartient au monde de l'Impératif, la Parole a les cœurs pour demeure : « Elle est dans les cœurs des croyants, et ne la perçoivent que ceux qui ont reçu la connaissance » (29:48) « et ne la comprennent que ceux qui savent » (29:42). Quant au Livre, parce qu'il appartient au monde créaturel, il a pour demeure les Tables écrites qui ont une dimension[85] et que tout un chacun peut percevoir,

comme Dieu le dit dans ce verset : « Nous avons écrit pour lui [Moïse] sur les Tables une exhortation en chaque chose » (7:142). La Parole, « nul ne la touche hormis les purs » (56:78) ; elle est un « Qorân auguste » (56:76), ayant un rang sublime sur une *Tabula secreta (lawh mahfûz,* 85:22) « que nul ne touche hormis les purs, c'est une révélation du Seigneur des mondes » (56:78-79). Cette révélation du Seigneur des mondes [cette descente, *tanzîl*], c'est précisément le Livre.

TROISIÈME VOIE

INDICATION CONCERNANT L'ACTION DÉMIURGIQUE ET L'INSTAURATION CRÉATRICE

1re pénétration
De ce qui met un agent à l'état actif

123. L'état actif *(fâ'ilîya)* de l'agent peut tenir : 1) ou bien à ce que son activité s'exerce par *nature*, 2) ou bien à ce qu'elle s'exerce sous la *contrainte*, 3) ou bien à ce qu'elle est la conséquence de sa *soumission* à quelque chose d'extérieur, 4) ou bien à ce qu'elle s'accorde avec son *intention* générale, 5) ou bien à ce qu'elle vise le but particulier qui a son *agrément,* 6) ou bien à ce qu'elle s'exerce par *sollicitude*, 7) ou bien à ce qu'elle s'exerce comme étant la *manifestation (tajallî)* de l'agent. Ce qui est en dehors des trois premières catégories, est, bien entendu, une activité volontaire. La troisième catégorie peut prendre les deux aspects. Le Créateur de l'univers est un agent qui agit par nature, selon les philosophes *dahrîya* et les *tibâ'îya* [les philosophes naturalistes][86]. Il agit avec une intention en même temps que par quelque chose qui provoque son activité <à savoir la connaissance du but>, selon les *mo'tazilites*. Il agit sans que rien en provoque son activité, selon les *motakallimûn*. Il agit par agrément d'un but <dont la connaissance est identique à l'essence même de l'agent>, selon les *ishrâqîyûn* [les philosophes de la Lumière, disciples de Sohravardî]. Il agit par sollicitude, selon le commun des philosophes. Il agit, parce que son activité n'est rien d'autre que son Épiphanie

même *(tajallî)*, selon les soufis. « Chacun a une direction vers laquelle il s'oriente ; rivalisez pour ce qu'il y a de meilleur » (2:143).

2ᵉ pénétration *De l'activité divine*

124. L'activité divine est Impératif *(amr)* et elle est création *(khalq)*. L'Impératif divin est coéternel à Dieu. Sa création est avènement temporel *(hâdith zamânî)*. On lit dans le *hadîth* que l'Envoyé de Dieu a déclaré : « La première chose que Dieu créa fut l'Intelligence. » Ou selon une variante : « Le Calame *(Qalam)*. » Ou selon une autre variante : « Ma lumière. » Le tout revient au même[87].

125. Dans le *Kitâb basâ'ir al-darajât* de Saffâr Qommî[88], l'un de nos coreligionnaires imâmites — qu'ils soient tous agréés de Dieu — il est dit : « Ya'qûb ibn Yazîd nous a transmis, d'après Mohammad ibn 'Alî 'Omayr, ce récit de Hishâm ibn Sâlim : J'ai entendu Abû 'Abdallah [c'est-à-dire le sixième Imâm, Ja'far al-Sâdiq] commenter ce verset : " Ils t'interrogent sur l'Esprit *(Rûh)*. Dis-leur : l'Esprit procède de l'impératif de mon Seigneur " (17:87). L'Imâm déclara : l'Esprit est une créature plus sublime que Gabriel et Michaël. Il ne fut [totalement][89] avec aucun de ceux des temps passés, hormis Mohammad, et il est avec chacun des Imâms — le salut soit sur eux — c'est lui qui les dirige. » [Cf. encore *infra* § 133 et 147][90].

126. Mohammad ibn 'Alî ibn Bâbûyeh Qommî déclare dans son *Kitâb al-I'tiqâdât*[91] : « La croyance que nous professons concernant les âmes pensantes, c'est qu'elles sont les Esprits *(Arwâh)* par lesquels subsiste la vie des âmes des êtres animés <les *nofûs haywânîya, animae sensibiles*>, et qu'elles sont la création initiale, puisque le Prophète a dit : " La première chose que Dieu instaura, ce sont les âmes sacro-saintes *(moqaddasa)* et pures. Alors il leur fit articuler son *Tawhîd*[92]. Après cela, il créa le reste de ses créatures. " En outre, la croyance que nous professons concernant les âmes, c'est qu'elles ont été créées pour la pérennité *(baqâ')* ; elles n'ont pas été créées pour être anéanties un jour. Comme le Prophète encore l'a dit : " Vous n'avez pas été créés pour l'anéantissement, vous avez été créés pour durer à jamais. Vous ne faites qu'être transférés d'un séjour à un autre. " En ce monde, les Esprits sont des

étrangers [des expatriés, *ghorabâ'*], des captifs emprisonnés dans les corps matériels. La croyance que nous professons à leur égard, c'est que, lorsqu'ils se séparent des corps, ces Esprits surexistent, les uns pour être comblés de béatitude, d'autres pour éprouver leur châtiment, jusqu'à ce que Dieu les fasse retourner à leurs corps. »

127. 'Isâ ibn Maryam — le salut soit sur lui — a dit à ses disciples : « Ne remonte au Ciel que ce qui en est descendu[93]. » [Cf. encore *infra* § 148].

128. Et dans ce verset qorânique Dieu déclare : « Si nous le voulions, nous l'enlèverions [vers le monde d'en-haut], mais il s'attache à la terre et suit sa passion » (7:175).

129. Ibn Bâbûyeh encore, dans son *Kitâb al-Tawhîd*, rapporte ce propos de l'Imâm Ja'far al-Sâdiq, transmis par une tradition inintérrompue : « L'esprit du croyant est dans une continuité plus étroite avec l'Esprit de Dieu, que la continuité du rayon du soleil avec le soleil[94]. »

130. De son côté, Shaykh-e Mofîd, dans le *Kitâb al-Maqâlât*[95], cite, d'après le *Kitâb Nawâdir al-Hikmat* de l'un de nos docteurs imâmites professant le vrai *Tawhîd*, et en s'appuyant sur le témoignage de Layth ibn Abî Salîm, ce propos de 'Abdallah ibn 'Abbâs[96] déclarant ceci : « J'ai entendu l'Envoyé de Dieu, lorsque en la nuit du *Mi'râj* il fut enlevé jusqu'au septième ciel et qu'ensuite on l'eut fait redescendre sur terre, dire à 'Alî ibn Abî Tâlib : O 'Alî ! Dieu était, et rien n'était avec lui[97]. Voici qu'il me créa et te créa comme *deux* Esprits formés de la *seule* et *même* lumière de sa Gloire. Nous étions devant le trône du Seigneur des mondes. Nous glorifions Dieu, le louions et l'exaltions. Et cela, avant qu'il eut créé les cieux et la terre. Lorsqu'il voulut créer Adam, il me créa et te créa de l'argile de *'Illîyûn* ; elle fut pétrie avec cette Lumière, et nous plongeâmes dans tous les fleuves et courants d'eau vive du paradis. Ensuite il créa Adam et confia en dépôt à ses reins cette argile et cette Lumière. Lorsqu'il eut créé Adam et eut fait sortir de ses reins sa postérité, il les doua de la parole et leur fit proclamer sa suzeraineté *(robûbîya)*. Ainsi, ce que Dieu a créé en premier lieu, ce à quoi il donna la perfection par la juste mesure et le *tawhîd*, ce fut moi et toi et tous les prophètes en fonction de leur rang respectif et de leur proximité de Dieu. » Tout cela dans le contexte d'un long *hadîth*[98].

131. De ces traditions succédant au témoignage de la preuve

philosophique, il apparaît avec évidence que les Esprits ont une existence antérieure au monde des corps. Les Intelligences sacro-saintes [immatérielles] et Esprits universels[99] sont, selon nous, pérennelles de la pérennité même de Dieu, tant s'en faut que Dieu ait à leur conférer la pérennité, parce que, étant d'essence évanescente, lumières involuées dans l'expansion de la lumière de sa Gloire, les Esprits ne jettent pas de regard sur eux-mêmes [leur propre essence], déclinant devant Lui [comme un astre décline à l'horizon[100]].

132. Sa'îd ibn Jobayr[101] a dit : « Dieu n'a pas créé de créature plus sublime que l'Esprit ; s'il voulait engloutir les sept cieux et les terres en une seule bouchée, il le ferait[102]. »

133. Un autre de nos docteurs imâmites a dit : « L'Esprit *(Rûh)* ne procède pas du *KN* [l'*esto* de l'Impératif créateur, mettant l'être à l'impératif], parce que, s'il procédait du *KN*, c'est qu'il lui aurait été et lui serait soumis. Alors de quoi procède-t-il ? Réponse : D'entre Sa Beauté *(Jamâl)* et Sa Rigueur *(Jalâl).* » Je déclare [moi, Mollâ Sadrâ] : le sens de ce propos, c'est que l'Esprit *est* précisément l'Impératif divin [l'être à l'impératif], de même que le mot *KN [esto !]* énonce précisément cet Impératif divin par lequel les choses sont produites à l'être. D'où, tous les êtres sont créés et procèdent de son Impératif, mais cet Impératif lui-même [c'est-à-dire l'Esprit] ne procède pas de son Impératif, sinon il s'ensuivrait un cercle vicieux ou une *regressio ad infinitum*. Non, l'univers, c'est l'Impératif divin [l'*esto*, l'être à l'impératif] prenant naissance de l'Essence divine, comme l'éclat du soleil prend naissance du soleil lui-même, comme l'humidité prend naissance de la mer[103].

134. Ibn Bâbûyeh, dans le *Kitâb al-I'tiqâdât* encore, déclare ceci : « La croyance que nous professons concernant les Prophètes, les Envoyés et les Imâms — sur eux tous soit le salut — c'est qu'il y a en eux cinq esprits : l'Esprit-Saint *(Rûh al-Qods)*, l'Esprit de la foi *(Rûh al-îmân)*, l'esprit de la capacité *(rûh al-qowwa)*, l'esprit du désir *(rûh al-shahwa)*, l'esprit qui fait croître. Chez les croyants fidèles *(mu'minûn)*, il y a quatre esprits. Chez les impies et chez les bêtes, il y a trois esprits. Quant à ce verset du Livre : " Ils t'interrogent sur l'Esprit. Réponds-leur : l'Esprit procède de l'impératif de mon Seigneur " (17:87), c'est que l'Esprit est une créature plus sublime que Gabriel, Michaël et Séraphiel. Il fut avec l'Envoyé de Dieu ; il est avec les Anges, il est du *Malakût*[104]. »

135. Et ce propos d'Ibn Bâbûyeh est pris directement de nos Imâms les Très-Purs — le salut soit sur eux. Ce que l'on entend par l'Esprit-Saint, c'est l'Esprit primordial, lequel est avec Dieu sans faire retour sur soi-même [sur sa propre essence]. C'est celui qui, chez les philosophes, est appelé l'Intelligence agente *['Aql fa''âl, Intelligentia agens]*. Par l'Esprit de la foi, on entend l'intellect acquis *('aql mostafâd, intellectus adeptus)* ; c'est l'intellect devenu en acte après avoir été intellect en puissance. Par l'esprit de la capacité, on entend l'âme humaine pensante *(nafs nâtiqa)*, car elle est *intellectus materialis (hayûlânî)*, c'est-à-dire intellect en puissance. Par esprit du désir, on entend l'âme vitale *[nafs haywânîya, anima vitalis, sensibilis]*, dont la condition comporte l'appétit concupiscible et l'appétit irascible [volonté possessive et volonté de puissance !]. Par l'esprit qui fait croître, on entend le *pneuma* physique qui est le principe de la croissance et de la nutrition.

Ces cinq esprits entrent en acte successivement et graduellement dans l'homme. Tant que l'homme est dans le sein de sa mère, il ne possède que l'âme végétative. Ensuite, après la naissance, l'âme vitale, c'est-à-dire la faculté d'avoir des images. Ensuite, avec la croissance physique et quand sa forme extérieure a plus de force, advient en lui l'âme pensante, c'est-à-dire encore l'intellect pratique. Quant à l'intellect en acte [celui qui correspond à l'Esprit de la foi], il ne se produit que chez une minorité d'entre les individus humains. Ce sont les gnostiques *('orafâ')* et les fidèles au sens vrai qui croient en Dieu, en ses Anges, en ses Livres, en ses Envoyés et au Dernier Jour. Quant à l'Esprit-Saint, il est particulier aux Amis [ou Aimés] de Dieu *(Awliyâ Allâh)*.

Ces cinq esprits sont des Lumières différenciées entre elles par l'intensité ou la faiblesse de la luminescence. Toutes sont existantes par une seule sorte d'existence, mais possèdent des degrés qui s'actualisent graduellement chez ceux en qui elles viennent à exister en acte[105].

136. Un autre propos vient encore, par la voix de la tradition, confirmer ce que déclare l'auteur du *Kitâb al-I'tiqâdât*. C'est le propos que l'on rapporte de Komayl ibn Ziyâd, qui a lui-même raconté ceci : « J'interrogeai Mawlânâ 'Alî, Émir des croyants — sur lui mille bénédictions et salutations — lui disant : O Émir des croyants ! Je voudrais que tu me fasses connaître mon âme [*nafsî*, moi-même]. L'Imâm de répondre :

O Komayl ! Quelle âme souhaites-tu que je te fasse connaître ? Je dis : O mon Seigneur, n'y a-t-il pas une âme unique ? Il me dit : O Komayl ! il y a quatre sortes d'âmes : il y a l'âme végétative qui fait croître ; il y a l'âme vitale qui a la sensibilité ; il y a l'âme pensante, indépendante de la matière [*qodsîya*, sainte] ; il y a l'âme divine intégrale. » Chacune de ces âmes a cinq puissances et deux propriétés.

L'âme végétative a cinq puissances : celle qui attire, celle qui saisit, celle qui assimile, celle qui repousse, celle qui engendre. Elle a deux propriétés : l'une est l'accroissement, l'autre est la décroissance. Elle est émise à partir du foie.

L'âme vitale sensible a cinq puissances : l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût, le toucher, et elle a deux propriétés : appétit de plaisir et appétit de domination. Elle est émise à partir du cœur.

L'âme pensante sainte a cinq puissances : réflexion, souvenir, connaissance, clémence, noblesse. Elle n'est pas émise à partir d'un organe. Elle est celle qui, entre toutes, ressemble le plus aux âmes angéliques. Elle possède aussi deux propriétés : l'une est la pureté, l'autre est la sagesse.

L'âme divine totale a cinq puissances : surexistence dans l'anéantissement, bien-être dans la misère, puissance dans l'abaissement, richesse dans la pauvreté, constance dans l'épreuve. Et elle a deux propriétés : agrément et abandon à Dieu. C'est elle qui a son origine en Dieu et qui retourne à lui. Dieu le dit : « J'ai insufflé en lui de mon esprit » (15:29) et « O âme pacifiée ! retourne à ton Seigneur, agréante et agréée » (89:27-29). Et l'Intelligence est au centre du Tout[106].

3e pénétration
De la genèse temporelle de l'univers

137. L'univers avec tout ce qu'il renferme est avènement temporel (*hâdith zamânî*), puisque l'existence de tout ce qu'il renferme a été précédée de son propre non-être dans le temps, en ce sens qu'il n'est aucune ipséité parmi les ipséités individuelles, dont la non-existence n'ait précédé l'existence dans le temps, et dont à son tour l'existence ne précède la non-existence dans le temps. Bref, il n'y a aucun corps ni aucune réalité corporelle matérielle, que celle-ci appartienne au monde sidéral ou qu'elle appartienne au monde élémentaire, qu'il

s'agisse d'une âme ou qu'il s'agisse d'un corps, qui ne soit une ipséité innovée et dont l'existence et l'individualité ne soient impermanentes. Aussi bien avons-nous de la part de Dieu une preuve éclatante, dès que nous méditons sur les Signes *(âyât)* de Dieu et son Livre vénéré. C'est, par exemple, ce verset : « Serions-Nous fatigué par la première Création ? Non, mais ils sont, eux, dans le doute sur une nouvelle Création » (50:14). Et cet autre verset : « Nous ne serons pas empêché de vous remplacer par d'autres hommes semblables à vous, ni de vous faire croître [ou de vous reproduire] sous une forme que vous ne connaissez pas encore » (56:61). Et cet autre : « Tu verras les montagnes que tu croyais solidement fixées, se mettre en marche comme marchent les nuages » (27:90). Et cet autre : « S'Il le veut, Il peut vous faire disparaître et produire une Création nouvelle » (14:22 et 35:17). Et cet autre : « Au jour de la Résurrection, les cieux seront roulés dans ma Droite » (39:67). Et cet autre : « C'est Nous-même qui hériterons de la terre et de tout ce qui y existe, tandis qu'ils retourneront à Nous » (19:41). Et cet autre : « Tout ce qui est sur la terre passera, seule subsistera la Face de ton Seigneur en sa gloire et en sa majesté » (55:26-27). Et ces deux autres enfin : « Il n'est personne, dans les cieux ni sur terre, qui se présente au Miséricordieux autrement que comme un serviteur » (19:94). « Chacun d'eux se présentera à lui, au jour de la Résurrection » (19:95).

138. La preuve à laquelle nous venons de nous référer a son principe tantôt dans la considération du renouvellement incessant de la nature [tantôt dans la démonstration des fins auxquelles tendent les natures ou qualités élémentaires, cf. § 140]. Dans le premier cas, on considère que la nature est une forme substantielle propagée dans le corps ; elle est le principe prochain pour le mouvement essentiel de ce corps et pour son repos ; elle est la source des effets qu'il peut exercer. Il n'est point de corps dont l'essence ne soit constitué de cette forme substantielle, qui est propagée dans l'ensemble de ses parties intégrantes. Or, ce corps est perpétuellement la proie du changement, de l'écoulement, du renouvellement, de la rupture, de la cessation, de la destruction. Il n'y a donc pas de stabilité pour la nature, et il n'y a pas de cause à son devenir et à son renouvellement incessant, car ce qui est essentiel n'a point à être causé par une autre cause que la cause même de l'essence.

Lorsque l'Instaurateur a instauré la nature, c'est cette essence en perpétuel renouvellement qu'il instaura. Telle étant la nature, ce renouvellement incessant se produit sans intervention nouvelle d'un instaurateur, ni opération d'un agent créateur. Et c'est par la nature [qui est par essence en perpétuel devenir] que s'établit le lien entre ce qui est temporel [l'événement] et ce qui est éternel, parce que l'existence, l'acte d'exister de cette nature, consiste précisément dans cette existence s'accomplissant graduellement. La permanence de la nature, c'est précisément son devenir ; sa stabilité, c'est son changement même. Ainsi le Créateur qui a pour qualification la stabilité et la permanence, a donné origine à cet être en devenir, dont l'essence et l'ipséité sont en perpétuel renouvellement[107].

139. Ce que les philosophes ont posé comme étant l'intermédiaire opérant la liaison entre le temporel et l'éternel, à savoir le mouvement, n'est pas apte à cette fonction. En effet, le mouvement est un être de raison *[ens rationis]* et quelque chose de relatif. Il signifie l'éduction d'une chose passant de la puissance à l'acte, mais non pas ce par quoi cette chose passe de la puissance à l'acte, à savoir une existence en devenir et un devenir s'accomplissant graduellement. Le temps est la mesure qui *nombre* ce passage et ce processus d'innovation. Le mouvement est l'éduction de cette substance passant graduellement de la puissance à l'acte, et le temps est la mesure de cette éduction. Mais ni le mouvement ni le temps ne sont aptes à être un intermédiaire pour établir le lien entre ce qui est temporel et advenant, et ce qui est éternel. De même, les accidents n'ont pas davantage cette aptitude, parce qu'en fait de stabilité et de renouvellement ils dépendent de leur substrat. Il ne reste donc [pour ce rôle intermédiaire] que ce que nous avons dit [à savoir cette forme substantielle qui est la nature]. D'ailleurs nous avons, à l'appui de cette thèse, si bien développé dans nos autres livres les arguments jusqu'à satiété, qu'il n'y a rien de plus à y ajouter ici.

140. Dans le second cas, la preuve s'attache à démontrer les fins auxquelles tendent les natures, à savoir que, pour le parachèvement de leur essence, et en raison des mouvements qui s'accomplissement dans leur substance même [leurs métamorphoses[108]], ces natures postulent que l'existence présente passe en elles par une mutation radicale, que vienne à cesser

pour elles ce devenir, qu'il en soit fini de labourage et pâturage, que soit détruit le présent édifice, que soit foudroyé quiconque est sur terre et dans le ciel, que soit ruiné le présent séjour, et que l'ordre des choses émigre auprès de « l'Unique qui a Puissance » (12:39 *et passim*).

141. L'Émir des croyants, Imâm de ceux qui professent vraiment le *Tawhîd*, en montrant dans les prônes de *Nahj al-Balâgha*, l'évanescence et la cessation de l'univers, prononce, en vue d'affirmer le terme final et le retour au commencement, les paroles suivantes : « Toute chose est un rien devant Lui, et toute chose subsiste par Lui. Il est la richesse de quiconque est pauvre, l'honneur de quiconque est humilié, la force de quiconque est faible, le refuge de quiconque est dans la détresse. Si quelqu'un parle, Il entend son langage. Si quelqu'un garde le silence, Il connaît son secret. À ceux qui vivent, Il donne la subsistance. Quant à ceux qui meurent, Il est leur vie future. » Puis l'Imâm, poursuivant son prône, en arrive à décrire la condition humaine et la pénétration graduelle de la mort dans l'homme. Pour finir, viennent ces paroles : « Ainsi, dit-il, la mort ne cesse pas un instant de faire des progrès dans le corps de l'homme. Elle finit par atteindre son ouïe. Alors le voilà au milieu des siens, ne pouvant plus se servir de sa langue ni entendre avec son ouïe. Son regard est suspendu désespérément à leurs visages ; il voit les mouvements de leurs lèvres, mais il n'entend plus le son de leurs paroles. Puis, la mort s'insinue plus profondément en lui ; elle lui enlève la vue, comme elle lui avait enlevé l'audition. Puis son esprit finit par sortir de son corps. Ce corps n'est plus qu'un cadavre devant les siens ; il arrive même que les siens soient pris de frayeur à côté de lui, et cherchent à s'enfuir. Il ne peut aider celui qui pleure, il ne répond plus à celui qui l'appelle. On le porte dans une fosse creusée dans la terre ; on l'y abandonne à ses œuvres ; les visites cessent... jusqu'à ce que le Livre ait atteint le terme fixé, que les temps soient accomplis, que le point final de la Création ait rejoint le point initial, et que, de par l'ordre de Dieu, advienne la palingénésie de la Création voulue par Lui. Alors Il ébranle les cieux et les précipite ; Il émeut la terre et la fait trembler ; Il déracine les montagnes et les disperse ; elles se broyent les unes contre les autres par terreur de Sa Gloire et par crainte de Son assaut. Il fait sortir tous ceux qui y sont ; Il les fait renaître après les

avoir effacés ; Il les rassemble après les avoir dispersés. Ensuite Il les sépare en vue des questions qu'Il veut leur poser. Il en fait deux groupes. Il comble de bonheur ceux-ci ; Il se montre à ceux-là comme le Dieu vengeur. Les fidèles à leur allégeance, Il les récompense par sa proximité ; Il les rend éternels dans sa propre Demeure, là d'où aucun ordre ne les forcera plus jamais de partir ; là où aucune vicissitude ne les atteindra jamais plus ; là où il n'y a plus de peur pour les épouvanter, ni d'infirmité à leur advenir, ni de péril à les menacer, ni de départ pour les troubler. Quant aux rebelles et traîtres, Il les fait descendre dans le pire des séjours. Leurs mains sont enchaînées à leurs cous, leurs toupets sont liés à leurs pieds, Il leur fait revêtir des chemises de poix et des vêtements taillés dans du feu[109]. »

SCEAU DU LIVRE

142. Sache que les voies qui mènent à Dieu sont multiples, parce qu'Il possède des excellences et des aspects innombrables. « Chacun [de nous] a une direction [une plage du ciel] vers laquelle il s'oriente » (2:143). Cependant, certaines de ces voies ont plus de lumière ; elles sont d'une vertu supérieure, elles sont plus rigoureuses et ont des preuves plus fortes. La voie la plus sûre, celle d'une vertu supérieure à toutes les voies menant à Son Essence, à Ses attributs et à Ses opérations, c'est celle où, dans l'argumentation, le moyen terme n'est autre que Dieu lui-même, car dans ce cas, la voie conduisant à l'objet cherché n'est autre que l'objet cherché lui-même. Aussi bien Dieu est-il la preuve pour toutes choses[110]. Cette voie fut celle de tous les prophètes et de tous les Parfaits *(Siddîqûn)*. « Dis-leur : ceci est ma voie ; j'appelle à Dieu. Moi et celui qui me suit, nous nous guidons sur une vue intérieure » (12:108) et « Cela même est dans les anciens livres, les livres d'Abraham et de Moïse » (87:18-19). Ceux-là sont donc ceux qui recherchent le témoignage de Dieu sur lui-même. « Dieu atteste qu'il n'est pas de Dieu hormis Lui » (3:16). Ensuite ils recherchent le témoignage de l'Essence divine sur les attributs divins, ensuite, l'un après l'autre, le témoignage de Ses attributs sur Ses opérations et Ses efficiences.

143. Les autres cherchent à se frayer la voie vers la connaissance de Dieu et de ses attributs, par l'intermédiaire de quelque chose d'autre, quelque chose qui n'est pas Lui. Ainsi le commun des philosophes cherchent un accès vers Lui en passant par la contingence des choses. Les philosophes de la

ıature le cherchent en prenant comme argument le mouvenent du corps. Les théologiens scolastiques *(motakallimûn)* rgumentent par la naissance de l'univers dans le temps. Ces reuves sont, elles aussi, des indices et des témoignages. Cependant, la Voie dont nous parlons est plus sûre et de vertu upérieure. En fait, c'est à ces différentes voies qu'il est fait llusion dans le Livre divin, là où Dieu déclare : « Nous leur nontrerons nos Signes aux horizons et dans leurs âmes, de orte qu'il leur soit évident qu'Il est le Vrai » (41:53), tandis u'il est fait allusion à *la* Voie précellente dont nous parlons, orsque Dieu demande : « Ne suffit-il pas que ton Seigneur oit témoin sur toutes choses ? » *(ibid.)*[111].

144. Ainsi, les Sages de Dieu, les théosophes, méditent en remier lieu la réalité de l'être ou de l'exister *(haqîqat al-ojûd)*. Ils approfondissent cette réalité et ils comprennent u'elle est la source et principe de toutes choses, et que omprise en sa réalité, cette réalité de l'exister est l'Existence Nécessaire. Quant à la contingence [ou plutôt la nécessité *ab lio*], l'incapacité de se suffire à soi-même pour être, la position e causé (la *ma'lûlîya*), ce sont là des caractères adjoints à la réaté de l'exister, dont la raison n'est pas dans la réalité et essence même de l'exister, mais tiennent à des déficiences et à es singularités qui sont extrinsèques à sa source et origine. Ensuite, en méditant sur ce qui est inhérent à la nécessité et à la ontingence, à la capacité et à l'incapacité de se suffire à soiıême pour être, ils arrivent au *Tawhîd* [à comprendre l'Unité] es attributs de l'Être Divin, et à comprendre, par ses attriuts, le *comment* de ses dispositions et de ses opérations <c'est-à-dire à comprendre en quoi consistent les êtres ontingents qui sont ses manifestations>.

145. Dans les preuves que nous avons données ici précéemment, il y avait déjà quelque chose par quoi a commencé e poindre la lumière de l'Être Réel *(Haqq)* à l'horizon de explication, tandis que le soleil de la Vraie Réalité *(haqîqat)* se evait à l'horizon de la gnose mystique *('irfân)*. Ce quelque nose, c'était que l'être ou l'existence, comme nous l'avons it, est une réalité simple [indécomposable], ne comportant ni enre ni différence, ni définition ni notification, ni preuve ni émonstration. La différenciation entre ses monadisations *hâd)* et ses individuations numériques *(a'dâd)* ne consiste u'en une différence par la perfection et la déficience, l'anté-

riorité et la postériorité, la capacité ou l'incapacité de se suffire à soi-même pour être, ou en choses accidentelles ainsi qu'il en est dans le cas des individus participant à une même quiddité. Au sommet de sa perfection, cette réalité est l'acte pur d'exister, tel qu'il n'y en a pas de plus parfait, et c'est la réalité simple de la nécessité d'exister, impliquant la perfection la plus achevée, la gloire la plus élevée, l'infinitude dans l'intensité, puisque chaque degré ou niveau d'être qui est inférieur en intensité à celui-là, n'est pas l'acte pur d'exister, mais s'accompagne de défaillance et de déficience.

146. Mais la défaillance de l'être [*qosûr*, l'échec à une certaine limite] ne tient pas à la réalité de l'être, à ce qui fait l'essence de l'exister, ni à des choses qui lui soient inhérentes, parce que cette défaillance est non-être, et que le non-être est précisément la négation de la source et origine de l'être, ou bien la négation de sa perfection. C'est pourquoi l'Être Premier exclut absolument tout non-être, c'est évident. La défaillance ou la négativité ne vient pas s'adjoindre à la source et origine de l'être, mais à l'événement *(woqû')* de l'être se produisant à un *second* degré ou niveau, et à tous les niveaux ou degrés inférieurs à celui-là. Les défaillances et les négativités surviennent aux êtres *seconds (thawânî)*, quant à — et en raison de — leur position en second et de leur *retard (ta'akhkhor)* dans l'être[112]. L'Être Premier persiste dans la perfection la plus complète, laquelle ne comporte aucune limite ; la négativité et l'indigence d'être prennent naissance du fait de l'émanation *(ifâda)* et de l'instauration *(ja'l)*, parce qu'il va de soi que ce qui est instauré *(maj'ûl)* n'est pas à égalité d'être avec ce qui l'instaure *(jâ'il)*, et que l'émanation *(fayd)* n'est pas, quant au niveau de son acte d'exister, à égalité avec la source Émanatrice *(fayyâd)*. Aussi les ipséités sont-elles, dans l'ordre hiérarchique qu'elles présentent, suspendues à l'Être Premier. D'où leurs défaillances sont compensées par sa complétude, leur indigence est compensée par sa richesse. Plus grave est le *retard* d'un être par rapport à l'Être Premier, plus graves sont en lui la défaillance et la négativité.

147. Nécessairement le Premier Émané *(al-Sâdir al-awwal)* de l'Être Premier est le plus glorieux des êtres après lui. Ce Premier Émané est l'existence primordialement instaurée *(wojûd ibdâ'î)*[113], laquelle ne comporte pas de contingence, sinon une certaine contingence qui est voilée par la Nécessité

première [c'est-à-dire par l'Existence Première qui est Existence nécessaire, et dont la nécessité du Premier Émané dérive immédiatement]. C'est là le monde de l'Impératif divin *('âlam al-Amr al-ilâhî)*. Ne sont contenus en lui que les Esprits-Saints *(Arwâh qâdisa)*, lesquels se différencient entre eux par leur degré de proximité de l'Essence Une et Seule *(Dhât ahadîya)*, parce que ces Esprits-Saints constituent les irradiations divines. Le terme Esprit-Saint *(Rûh al-Qods)* signifie leur ensemble, parce qu'ils forment ensemble comme une personne unique. Et l'Esprit-Saint n'est pas de ce monde ; il ne tombe pas sous l'Impératif créateur *KN [esto !]*, parce que précisément l'Esprit-Saint *est* cet Impératif créateur, il en est le Verbe [*qawl*, mettant l'être à l'impératif[114]]. Après l'Esprit-Saint, il y a le plan ou degré des âmes, formant elles-mêmes une hiérarchie.

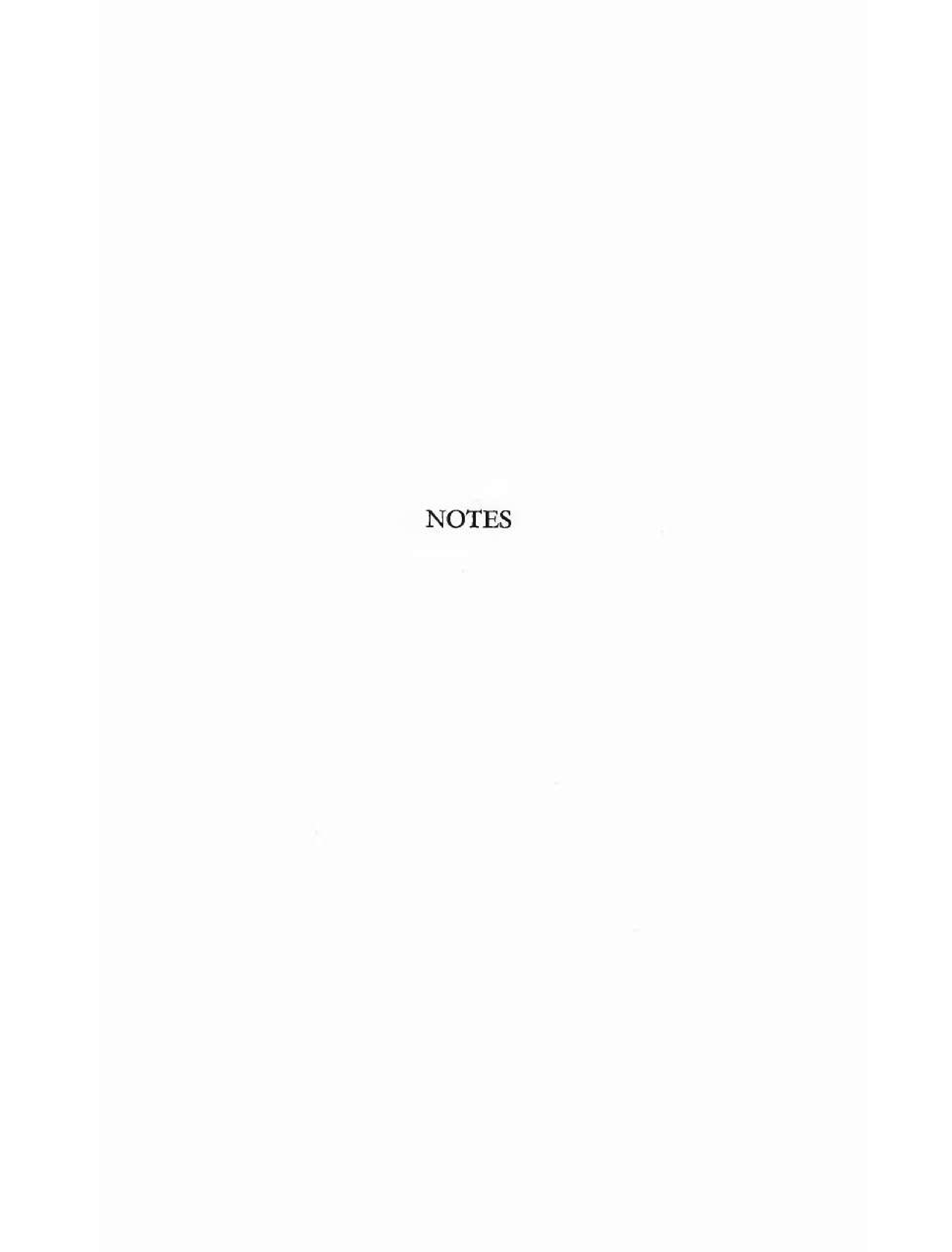
148. Ensuite viennent les natures et les formes [d'entre l'univers sidéral], constituant également une hiérarchie de degrés. Ensuite les corps simples [les quatre éléments du monde sublunaire], l'un après l'autre, jusqu'à la *Materia ultima*, dont la condition propre est la réceptivité pure et l'aptitude à recevoir les formes ; elle est la limite de l'en-bas et de la ténèbre[115]. Ensuite, voici que l'être [l'exister] commence à s'élever, à partir de cette matière, par un processus qui lui confère une subtilité et une perfection croissante. Il accomplit ainsi son retour vers là d'où il descendit[116], il régresse vers là d'où il prit origine, par un [processus cosmique] qui soulève les choses faites de matière, met en mouvement les corps, engendre, par les révolutions des luminaires [les astres], la chaleur d'origine céleste qui, agissant en stimulant dans les éléments, entraîne la formation du végétal après celle du minéral, pousse les composés élémentaires jusqu'au degré où ils sont capables de recevoir la vie. Enfin [ce retour de l'être s'accomplit] par l'ardent désir inspiré aux âmes d'atteindre au degré de l'Intelligence en acte [intellect acquis, *'aql mostafâd, intellectus adeptus*[117]], de sorte que les âmes accomplissent leur retour à Dieu le Très-Généreux.

149. Médite alors sur la sagesse de l'Instaurateur de l'être : comment il instaura les choses et fit paraître les êtres de degré en degré de précellence [dans l'ordre d'une hiérarchie descendante]. Il instaura tout d'abord des lumières sacro-saintes, êtres de pure Lumière *(Anwâr qodsîya)* et Intelligences agentes

[cf. *supra* § 147, les Esprits-Saints]. Il s'épiphanisa à elles et par elles, et projeta en elles son image et sa forme[118]. Par elles, il manifesta ses opérations ; par leur intermédiaire, il créa de nobles corps, purs et dispensateurs de lumière [les astres], pourvus d'âmes vivantes [les *animae* ou *angeli caelestes*][119], dont le mouvement éternel, en les rapprochant de Dieu, est la célébration de leur service divin. Ces corps célestes, il les a portés dans un vaisseau « fait de planches et d'étoupe » (54:13), voguant sur l'océan du Décret et de la destinée. « Au nom de Dieu ! qu'il vogue et qu'il arrive au port » (11:43). « Qu'à ton Seigneur il aboutisse » (79:44)[120].

150. Et ces âmes célestes, il les a constituées différentes les unes des autres quant aux mouvements [qu'elles impriment à leur ciel respectif], et par là quant aux proportions[121] des irradiations que dispensent les luminaires [c'est-à-dire les astres], et qui préparent l'éclosion des êtres sublunaires. Ensuite il créa la matière des éléments, qui est la plus inférieure des créatures contingentes et qui est le terme final dans l'économie *(tadbîr)* de l'Impératif existentiateur. C'est que l'Impératif divin opère d'abord en descendant du ciel vers la terre. Il opère ensuite la remontée vers lui, en faisant être les minéraux par le mélange équilibré des éléments, puis les végétaux naissent de la substance la plus pure de ces éléments, puis les animaux, finalement l'homme. Et lorsque l'homme atteint la plénitude de son être par la connaissance et par la perfection, il atteint le degré de l'Intelligence agente. Là prend fin l'échelonnement des degrés du Bien et de l'émanation : le point final du cycle de l'être a rejoint le point initial[122].

Achevé ce livre avec l'aide du Souverain très-aimant
qui est le dispensateur du Bien et de l'Émanation.



NOTES

NOTES DE L'INTRODUCTION

1. Il convient de mentionner aussi l'ouvrage de Max Horten, *Das philosophische System von Schirâzî (1640), übersetzt und erläutert*, Strassburg 1913. Curieux ouvrage qui, contrairement à ce qu'annonce le titre, ne traduit ni n'éclaircit grand-chose. La méthode de l'auteur consiste à « épingler » une ou deux phrases cueillies à la hâte de page en page. On a l'impression de quelques lueurs entrevues la nuit, à travers la vitre d'un wagon, sans qu'il soit possible de se faire aucune idée du paysage.

2. Cf. l'introduction de Seyyed Hosseïn Nasr à son édition de la *Risâla-ye Seh Asl* (publiée par la faculté de théologie de l'université de Téhéran, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Mollâ Sadrâ), Téhéran 1380/1961, p. 2. Les principales sources pour la biographie de Mollâ Sadrâ (cf. *ibid.* n. 1) sont : Moh. Khwânsârî, *Rawdât al-jannât*, lith. Téhéran 1306, II pp. 331-332 ; *Rawdat al-safâ*, appendice de Rezâ Qolî-Khân Hedâyat, lith. Téhéran 1270, VIII, p. 129 ; Mîrzâ Moh. Tonkabonî, *Qisas al-'Olamâ'*, Téhéran 1313, pp. 329-333 ; Moh. 'Alî Tabrîzî, *Rayhânat al-adab*, Téhéran 1331, vol. II, pp. 458-461, n° 481 ; Mîrzâ Hosayn Nûrî, *Mostadrak al-wasâ'il*, Téhéran 1321, III pp. 422-423 ; Moh. ibn Hasan al-Horr al-'Amilî, *Amal al-âmil*, Téhéran 1302, p, 58, note de Moh. Qommî.

3. Cf. la livraison spéciale de la revue *Indo-Iranica* (Calcutta 1962) ; *ibid.* l'article de Seyyed Hosseïn Nasr, *Sadr al-Dîn Shîrâzî : his Life, Doctrines and Significance*, pp. 6-16. Un *Mollâ Sadrâ Commemoration Volume*, publié par The Iran Society, Calcutta, est actuellement sous presse.

4. Mentionnons ici quelques-unes de ces publications auxquelles ont collaboré aussi bien des universitaires que des shaykhs traditionnels. Publiés par la faculté de théologie de l'université de Téhéran :

Yâd-Nâmeh-ye Mollâ Sadrâ (Mollâ Sadrâ Commemoration Volume) ; Sayyed Ja'far Sajjâdî, *Mostalihât-e falsafî-ye Sadroddîn Shîrâzî mashhûr be-Mollâ Sadrâ* (Explication en persan des termes techniques arabes du vocabulaire philosophique de Mollâ Sadrâ), Téhéran 1380/1961. Publié par l'université de Mashhad : les *Mazâhir al-Ilâhîya*, par les soins de M. Jalâloddîn Ashtiyânî, lequel a donné, d'autre part, deux ouvrages importants : *Sharh-e hâl o ârâye falsafa-ye Mollâ Sadrâ*, Mashhad 1341 h.s. (très bon exposé de la vie et des doctrines philosophiques de Mollâ Sadrâ), ainsi qu'un important exposé sur la métaphysique de l'être : *Hastî az nazar-e falsafa o 'irfân*, Mashhad 1380 h.l. On trouvera ci-dessous, dans l'esquisse bibliographique, mention des ouvrages de Mollâ Sadrâ publiés récemment par les universités de Téhéran, Mashhad et Ispahan.

5. Où, pendant trois ans, nous avons consacré un cours à son commentaire du *Kitâb Hikmat al-Ishrâq* de Sohravardî ; nous espérons pouvoir en publier la traduction [*Le Livre de la sagesse orientale*, Lagrasse, Verdier, 1986]. Ces deux dernières années, nous avons consacré tout un cours à son commentaire du *Kitâb al-Hojjat*, livre III de son grand commentaire des *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî. Cf. *Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études*, Section des Sciences religieuses, 1962-1963, pp. 69 ss., et 1963-1964. Pour un aperçu d'ensemble, cf. [*En Islam iranien*, tome IV, pp. 54-122].

6. Une des grandes figures du monde shî'ite de l'époque. Bahâ'oddîn 'Amilî était né à Ba'albek en 953/1546. A l'âge de 13 ans il vint en Iran avec son père qui était un disciple de Shahîd-e Thânî. Il fut *shaykh al-Islam* à Ispahan. Ses œuvres spirituelles ont toujours été très répandues. Cf. S. H. Nasr, introd. aux *Seh 'Asl* (*supra*, n. 2) p. 3, n° 3 ; *Rawdât al-jannât*, pp. 632-640 ; *Rayhânat* II, pp. 382-396, n° 742. Ses poèmes en persan ont été publiés par M. Sa'îd Naficy, Téhéran 1319 h.s.

7. Pour un aperçu sur la vie, les œuvres et les doctrines de Mîr Dâmâd, cf. notre étude : « Confessions extatiques de Mîr Dâmâd, maître de théologie à Ispahan », in *Mélanges Louis Massignon*, vol. 1, Institut français de Damas, 1956, pp. 331 à 378 ; [et surtout *En Islam iranien*, IV, pp. 9-53].

8. Sur Mîr Abû'l-Qâsim Fendereskî, cf. *Rayhânat* III, pp. 231-232, n° 367 ; S. H. Nasr, *op. cit.*, p. 4, n. 4. Sa *Risâla-ye Sinâ'îya* a été publiée par M. 'Alî Akbar Shahâbî (Publications du *Farhang-e Khorâsân*), Mashhad 1317 h.s.

9. Cf. nos *Prolégomènes* aux *Opera metaphysica et mystica I* de Sohravardî (Bibliotheca Islamica, 16), Istanbul 1945, pp. 56 ss. L'ouvrage en persan intitulé *Dabestân al-madhâhib*, de Môbed Shâh, est riche en

informations sur la fermentation religieuse à l'époque. Il n'y a aucune raison d'infirmer ces renseignements sous prétexte que l'ouvrage est unique. Mais il a souffert de la déplorable traduction parue, il y a plus d'un siècle, sous les noms de Shea and Troyer. Une bonne édition du texte serait nécessaire, accompagnée d'une traduction fidèle. La traduction persane des *Upanishads* (sur laquelle avait travaillé jadis Anquetil-Duperron) a été publiée récemment à Téhéran par M. Jalâlî Nâ'inî. M. Daryush Shâyegân poursuit une recherche comparative sur les textes sanskrit et persan [cf. D. Shâyegân, *Hindouisme et Soufisme*, Paris, éd. de la Différence, 1979].

10. Cf. *Al-Hikmat al-mota'âliya fi'l-Asfâr al-'aqlîya al-arba'a*, éd. Moh. Hosayn Tabâtabâ'î, I[er] *Safar*, 1[re] partie, Téhéran 1378 h.l., pp. 4, 5, 6, 7.

11. Cf. S. H. Nasr, *op. cit.*, p. 5.

12. Cf. la déclaration explicite de Moh. Yûsof Wâleh Qazvînî, citée par M. Dânesh-Pajûh, dans l'introduction à son édition du *Kasr Asnâm al-jâhilîya*, p. 2.

13. D'après certaines données de la biographie de Mohsen Fayz, dont Sayyed Mohammad Meshkât fait état dans sa préface au 4[e] volume de la récente édition du *Kitâb al-Mahajjat al-bayza* (Téhéran 1359 h.s.), M. Dânesh-Pajûh propose de reculer la date du retour de Mollâ Sadrâ à Shîrâz jusqu'à l'année 1042 h. La date semble trop tardive, et limiterait à quelque huit années la durée de l'enseignement de Mollâ Sadrâ à Shîrâz.

14. Thomas Herbert, *Some Years of Travels into diverse parts of Africa and Asia the Great*, London 1677, p. 129, cité par S. H. Nasr dans son article *Ashnâ'î bâ Akhûnd Mollâ Sadrâ dar Maghreb zamîn* (in *Yâd-Nâmeh*, *op. cit.*, n. 4), p. 57.

15. Mollâ Sadrâ, *Kasr asnâm al-jâhilîya*, éd. Dânesh-Pajûh, p. 132.

16. Cf. l'important ouvrage de Georges Vajda, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Paris-La Haye, Mouton and Co., 1962, et le mémoire de Colette Sirat, *Mar'ôt Elôhîm (Les Visions divines)* de Hanokh ben Salomon al-Qostantînî (Revue des études juives, juillet-décembre 1962, pp. 247 à 354).

17. Cf. l'introduction de M. Dânesh-Pajûh à son édition de *Kasr asnâm*... pp. 17 ss.

18. *Asfâr*, éd. cit., vol. I, p. 8.

19. Pour les notions d'Orient, de connaissance, de philosophie et de tradition orientales chez les *ishrâqîyûn*, cf. nos *Prolégomènes I*, *op. cit.*, n. 9, pp. 25 à 62, ainsi que nos *Prolégomènes II* aux *Œuvres philoso-*

phiques et mystiques (Bibl. Ir., vol. 2), pp. 5 à 39 ; voir aussi notre ouvrage *Avicenne et le Récit visionnaire* [nouvelle édition, Berg International, Paris 1979]. Ici même, cf. les notes 60 et 75 de notre traduction du *Kitâb al-Mashâ'ir*.

20. Mollâ Sadrâ eut le temps de commenter le *Kitâb al-'Aql*, le *Kitâb al-Tawhîd*, et de commencer le commentaire du *Kitâb al-Hojjat*, lequel contient l'enseignement des Imâms sur la prophétologie et l'imâmologie. Bien qu'il ne pût commenter qu'un dixième environ de ce livre d'une importance capitale pour la pensée shî'ite, l'édition lithographiée de son commentaire (Téhéran s.d.) n'en comprend pas moins 492 pages in-folio (cf. déjà *supra*, n. 5). Deux éditions typographiques du grand ouvrage de Kolaynî ont été données récemment par les soins du shaykh Moh. Akhûndî : texte arabe seul en huit volumes, Téhéran 1334/1955 ; texte arabe avec version persane et commentaire, 4 vol. parus depuis 1961.

21. Cf. [*En Islam iranien*, IV, pp. 54-122 ; I, pp. 219-284], ainsi que notre *Histoire de la philosophie islamique I*, Gallimard 1963, le chap. II sur « le shî'isme et la philosophie prophétique » [rééd. Gallimard « Folio », 1986].

22. Cf. [*En Islam iranien*, IV], et notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Ir., vol. 9), index s.v. *ghaybat*.

23. Sur les propos des Imâms concernant la *walâyat*, cf. Kolaynî, *al-Osûl mina'l Kâfî*, éd. citée (texte arabe seul), vol. I, pp. 412 à 439.

24. Cf. notre article sur « Haydar Amolî (VIIIe/XIVe siècle), théologien shî'ite du soufisme » (in *Mélanges Henri Massé*, publiés par la faculté des lettres de l'université de Téhéran, et [*En Islam iranien*, III, pp. 149-213 et I, pp. 86-134].

25. *Seh Asl*, ed. S. H. Nasr, § 120, pp. 82-83.

26. Sur ce même texte cité par Haydar Amolî, cf. [*En Islam iranien*, I, pp. 86-134].

27. *Seh Asl*, éd. citée, § 121, p. 83. Sur ce même texte mis en œuvre par Haydar Amolî, cf. *ibid.*

28. Cf. Kolaynî, *op. cit.*, vol. I, pp. 401-402.

29. Cf. *Seh Asl*, éd. citée, § 122, pp. 83-84.

30. *Sharh Osûl al-Kâfî*, éd. lith. Téhéran s.d., p. 437.

31. *Sharh*, p. 446. C'est une page qu'il convient de citer ici, car elle est éminemment caractéristique de la spiritualité de Mollâ Sadrâ et de son attitude à l'égard du soufisme. Après avoir commenté la gnoséologie enseignée par les Imâms, Mollâ Sadrâ s'arrête assez longuement

sur la méthode spirituelle des soufis et termine par cette observation : « Quant aux hommes de réflexion et à ceux qui savent prendre la dimension des choses *(dhawû'l-i'tibâr)*, ils ne dénient pas, certes, l'existence de cette méthode, ni la possibilité qu'elle conduise au but dans des cas exceptionnels, car il en fut ainsi pour la plupart des états spirituels vécus *(ahwâl)* par les prophètes et les *Awliyâ*. En dehors de ces cas, ils l'estiment scabreuse : ils jugent lente la maturation de ses fruits, et estiment improbable la réunion de toutes les conditions qu'elle présuppose... » Sa conclusion est finalement celle-ci : « Ce qui convient le mieux, c'est que le pèlerin vers Dieu *(al-sâlik ilâ'llâh)* fasse la synthèse des deux méthodes. Que son ascèse intérieure *(tasfiyâ)* ne soit jamais vide de méditation philosophique *(tafakkor)* ; et réciproquement, que sa méditation philosophique n'aille jamais sans un effort de purification spirituelle. Ou mieux dit : que sa méthode spirituelle soit un *barzakh* qui conjoigne les deux méthodes *(bayna'l-tarîqayn)*, comme telle est la voie *(minhaj)* que suivent les *hokamâ ishrâqîyûn*. » Cette doctrine reproduit exactement celle que professe Sohravardî dans le prologue de son livre *Hikmat al-Ishrâq* ; cf. notre édition in *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardî* (Bibl. Ir., vol. 2), Téhéran-Paris 1952, pp. 10-13 du texte. [Cf. *Sagesse orientale*, *op. cit.*, p. 86 ss.]

32. On trouvera quelques pages traduites des œuvres de ces deux penseurs dans notre livre [*Corps spirituel et Terre céleste*, Paris, Buchet-Chastel, 1979, pp. 201-210].

33. Cf. introd. de M. Dânesh-Pajûh à son édition du *Kasr asnâm al-jâhilîya*, pp. 23 ss.

34. Cf. *Rayhânat al-adab* I, p. 430, n° 954.

35. Sur Sâlih Mâzanderânî, *ibid.* IV, pp. 424 ss., n° 674 ; sur Mîrzâ Rafî'â, *ibid.* IV, p. 162, n° 294.

36. Sur Mollâ Shamsâ, *ibid.* IV, p. 73, n° 138 ; cf. encore *infra*, introd. chap. II.

37. Sur Qotboddîn Ashkevarî, cf. nos *Confessions extatiques de Mîr Dâmâd*, *op.cit.*, n. 7.

38. Ce *tafsîr* a été édité récemment en quatre volumes gr. in-8°, sous le titre de *Tafsîr-e sharîf-e Lâhîjî*, les vol. I et II par les soins de M. Mîr Jalâloddîn Hosaynî Mohaddeth, les vol. III et IV par les soins de M. Moh. Ibrâhîm Ayetî. Téhéran 1381 h.l.

39. Cf. *Rayhânat* II, pp. 252 ss., n° 535.

40. Qâzî Sa'îd Qommî fut également l'élève de 'Abdorrazzâq Lâhîjî et de Mollâ Rajab 'Alî, cf. *Rayhânat* IV, p. 268, n° 412 [et *La*

Philosophie iranienne islamique aux XVII[e] *et* XVIII[e] *siècles*, Buchet-Chastel, Paris 1981].

41. *Rayhânat* II, pp. 155 ss, n° 337.

42. *Ibid.* II, pp. 134-135, n[os] 279 et 280.

43. Cette énumération nous fournit l'occasion de mentionner la question que pose un livre qui était lu par tous les philosophes et théosophes dont les noms viennent d'être cités, ainsi que dans les cercles soufis shî'ites. Il s'agit du *Misbâh al-sharî'at wa-miftâh al-haqîqat (La Lampe de la religion littérale et la clef de la vérité spirituelle)*, unanimement attribué au sixième Imâm, Ja'far al-Sâdiq. Aucun de nos philosophes ni de nos spirituels n'a mis en doute l'authenticité de cette attribution, sauf peut-être Majlisî. Récemment une réédition anastatique de l'ancienne lithographie de l'ouvrage a été publiée à Téhéran (1378 h.l.) par les soins de M. Hasan Mostafavî. Le livre est mentionné pour la première fois, sous le titre ci-dessus, par Radîoddîn 'Alî ibn Tâwûs (ob. 663/1265), qui avait lu tous les livres shî'ites de son temps, y compris ceux qui ont disparu depuis lors et dont nous ne connaissons plus que les titres (d'où la faiblesse de tout argument *ex silentio*). Dire que l'enseignement du livre diffère de la manière de l'Imâm ailleurs, pour en conclure qu'il n'est pas de lui, c'est prendre parti à priori pour les *foqahâ* contre les *'orafâ*. Relever que les citations sont faites à la troisième personne et que certains récits interpolés ne peuvent être de l'Imâm, pour conclure de là à l'inauthenticité pure et simple, c'est méconnaître totalement la *structure* du livre. Certes, nous ne sommes pas en présence d'un livre que l'Imâm se serait mis un beau jour à rédiger sous ce titre. Nous sommes en présence d'un *florilège* qui groupe certaines sentences de l'Imâm, et auquel a été donné le titre mentionné ci-dessus. L'auteur du florilège a pu introduire par-ci par-là ses propres annotations (s'il avait connu la technique moderne de la mise en pages, tout aurait été plus clair). Mais cela n'autorise nullement une hypercritique à tout rejeter en bloc (de même, si l'Imâm n'a pas rédigé un *tafsîr*, il est possible de reconstituer un *tafsîr* par les multiples *hadîth* où il s'exprime sur le sens des versets qorâniques). La question qui subsiste est celle-ci : les sentences introduites par *qâla al-Sâdiq* s'accordent-elles avec l'enseignement de l'Imâm ? Ceux qui sont dans la ligne d'un Haydar Amolî ou d'un Mollâ Sadrâ sont les seuls à pouvoir donner une réponse valide. Nous reviendrons ailleurs sur cette question, ainsi que sur un autre livre du même genre, intitulé *Bihâr al-'olûm (L'Océan des connaissances)*, également attribué à l'Imâm Ja'far. Qu'un *hadîth* soit enregistré ou non dans l'encyclopédie de Majlisî, cela ne tranche pas définitivement la question. Il y a à mener l'enquête dans d'autres *corpus*, et à tenir compte des *hadîth* de l'Imâm reconnus de la gnose ismaélienne.

44. *Tafsîr al-Shaykh al-Akbar Mohyiddîn Ibn 'Arabî*, Le Caire 1317, vol. I, p. 38.

45. Cf. [*En Islam iranien...* IV, pp. 205-300].

46. On peut s'en faire quelque idée par les passages de la *Hikmat 'Arshîya* de Mollâ Sadrâ et du commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î traduits dans notre livre [*Corps spirituel...*, pp. 194-200 et pp. 230-249].

47. Ce commentaire est reproduit en marge de l'éd. lith. du *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya*, Téhéran 1315 h.l., où il débute p. 112.

48. Les critiques que reproduit M. Gholâm Hosayn Ahanî, dans l'introduction de sa paraphrase persane de la *'Arshîya*, pp. 3 ss., peuvent fort bien se retourner contre Mollâ Isma'îl.

49. Cf. *Commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î*, éd. Tabrîz, p. 267.

50. Cf. Kolaynî, *al-Osûl mina'l-Kâfî : Kitâb al-Hojjat*, chap. VII, 9e *hadîth*, éd. Akhûndî (texte arabe seul), vol. I p. 184. Nous projetons de donner la traduction française de ce *Kitâb al-Hojjat.*

51. Mollâ Sadrâ, *Sharh al-Osûl mina'l-Kâfî*, lith. Téhéran (s.d.), pp. 473 ss.

52. *Ibid.*, p. 476.

53. Cf. [*En Islam iranien...*, III, pp. 149-213]. M. Osman Yahyâ et moi-même préparons l'édition et la traduction du très important *jâmi' al-Asrâr* de Haydar Amolî [paru depuis : *La Philosophie shî'ite*, Biblio. Ir. ; 16].

54. Cf. la notice que lui consacre Shaykh Aghâ Bozorg Teherânî, *Tabaqât A'lâm al-Shî'a*, 2e partie, XIIIe siècle de l'hégire. Téhéran 1374/1954, p. 76, n° 156.

55. Il ne peut s'agir, vu la date, de Mollâ Ahmad Yazdî, correspondant de Mollâ Hâdî Sabzavârî, à qui il adressa des questions ; cf. Shaykh Aghâ Bozorg, *op. cit.*, p. 78.

56. Cf. sur ce personnage, *ibid.*, p. 106, n° 209 ; *Rayhânat* IV, p. 333, n° 575 ; [*En Islam iranien...* IV, pp. 205-300].

57. Cf. *Rayhânat* II, n° 280. Nous avons déjà référé ci-dessus (chap. I, p. 27) à cet ouvrage, lithographié à Téhéran en 1314 h.l. Le titre est également comme une allusion au nom du questionneur Badî' ol-Molk Mîrzâ.

58. Cf. notre édition de la version persane d'Abû Ya'qûb Sejestânî, *Kashf al-Mahjûb* (Bibl. Iranienne, vol. I), Téhéran-Paris 1949, index s.v. *hast*, ainsi que notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Ir. vol. 9), *ibid.*, 1961, index s.v. *ays, ta'yîs*, etc.

59. Où l'on peut comprendre le suffixe *î* soit comme *yâ'e tankîr*, suffixe d'indétermination, soit comme *yâ'e masdar*, suffixe de nom verbal pour former un terme abstrait.

60. M. Osman Yahya prépare un Dictionnaire des termes techniques du *Kitâb al-Fotûhât al-Makkîya* d'Ibn 'Arabî.

61. Nous référons sur ce point à quelques-unes de nos publications antérieures : *Avicenne et le Récit visionnaire*, *op. cit.* ; *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, Flammarion, 1977 ; *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Éditions Présence, 1984.

62. Cf. *supra*, p. 40-41, *Esquisse bibliographique*, n° 37.

63. Ici, comme précédemment, il faut en revenir, pour apprécier la situation dans l'ensemble de l'ontologie, à E. Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Vrin, 1948, pp. 16 ss.

64. On comprendra que celui qui fut le premier traducteur de Heidegger en français, et qui est ici le traducteur de Mollâ Sadrâ, se trouve précisément ici sur un difficile chemin de crête.

65. Cf. notre étude sur *Le thème de la Résurrection dans le commentaire du « Kitâb Hikmat al-Ishrâq » de Sohrawardî par Mollâ Sadrâ* (Mollâ Sadrâ Commemoration Volume, The Iran Society, Calcutta ; sous presse). [Cf. aussi *En Islam iranien*, IV, pp. 84-95.]

66. Comme semble y consentir E. Gilson, *op. cit.*, p. 20, tout en estimant que l'existentialisme « dans son effort légitime pour remettre de l'existence dans l'être » l'a peut-être une fois de plus « essentialisé » (*op. cit.*, p. 17).

67. Dans son *Sharh al-Osûl mina'l-Kâfî*, cf. *supra*, p. 38-39, *Esquisse bibliographique*, n° 33. Cf. également [*En Islam iranien...* I, pp. 39-90], ainsi que notre *Histoire de la philosophie islamique*, chap. II.

68. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v. Paraclet.

Notes de la traduction

1. Le mot *malakût* étant pris ici au sens que rappelle Shaykh Ahmad Ahsâ'î dans son commentaire (éd. Tabrîz, p. 25) : « Presque toujours, lorsque les philosophes emploient le mot *malakût*, ils entendent par là le monde des âmes *('âlam al-nofûs)*, c'est-à-dire le monde des entités séparées de la matière élémentaire et de la durée chronologique *(moddat zamânîya)*, mais non pas de la forme, parce que leurs formes et figures sont analogues à celles du monde visible par les sens *('âlam al-shahâda)*. Mais il arrive aussi qu'on emploie le mot pour désigner de façon générale l'hégémonique des choses (*zimâm*, littéralement guide, rêne) grâce auquel ces choses subsistent, comme dans ce verset qorânique : " Demande-leur dans la main de qui est le *malakût* de toutes choses ? Celui qui protège et n'a pas à être protégé " (23:90). Et ce *malakût*, ce sont les réalités suprasensibles des choses *(haqâ'iq al-ashyâ' al-ghaybîya)*. » En général, la hiérarchie des univers se présente dans l'ordre suivant : *molk, malakût, jabarût, lâhût*. Mais il y a des variantes de schémas. Shaykh Ahmad le rappelle, lorsque le mot *malakût* reparaît plus loin, à la fin du § 4 : « Les *'orafâ'* emploient le plus souvent le mot *malakût* pour le monde des âmes. Quant au *jabarût*, la plupart emploient le mot pour désigner le monde des pures intelligences. Certains cependant l'emploient pour désigner l'ensemble du *molk* (monde visible) et du *malakût*. Il y en a qui inversent et mettent le *malakût* au-dessus du *jabarût*. Souvent dans le Qorân et dans les traditions, le mot *malakût* est employé pour signifier le *malakût* (l'hégémonique) d'une chose, grâce auquel cette chose subsiste. Pour l'auteur (c'est-à-dire *infra* § 4) il signifie l'Intelligence agente *('Aql fa''âl)*, c'est-à-dire le Dieu par qui et dont est créée la création *(al-Haqq al-makhlûq bihi)* » (*ibid.*, p. 19). Ce dernier terme est un des termes caractéristiques du lexique technique d'Ibn 'Arabî. De ces explications, il ressort que le *malakût* désigne tantôt en

particulier le « monde des âmes célestes » (dans lequel est compris le *'âlam al-mithâl, mundus imaginalis*), tantôt le *malakût* de chaque chose, c'est-à-dire son essence invisible, sa réalité célestielle, suprasensible, la face angélique qui la guide et par laquelle elle subsiste. Il semble que l'hégémonique (cf. la notion stoïcienne de l'*hégémonikon*) traduise directement l'aspect du *malakût* que Shaykh Ahmad fait ressortir ici du texte de Mollâ Sadrâ. C'est encore cet aspect que Sohravardî exprimait en donnant à l'âme comme lumière *(nûr)* une qualification empruntée au vocabulaire de l'ancienne chevalerie iranienne : *nûr espabbad*. La première et la seconde création auxquelles fait allusion la ligne suivante, réfèrent respectivement au monde spirituel et au monde élémentaire.

2. Comme il y a eu mainte occasion de le rappeler dans des publications antérieures, le terme *hikmat* n'est pas exactement traduit par notre terme « philosophie », bien qu'on puisse souvent le traduire ainsi sans dommage. En fait *hikmat, hikmat ilâhîya*, ce n'est exactement ni ce que nous appelons philosophie, ni ce que nous appelons théologie, mais est l'équivalent littéral du grec *theosophia* (cf. encore *infra*, n. 59 et 105). Il faut avoir toujours présente à l'esprit la gnoséologie de nos penseurs. Mollâ Sadrâ en a donné un parfait schéma, entre autres, dans son commentaire des *Osûl al-Kâfî* de Kolaynî, dans le traité de la prophétologie et de l'imâmologie (*K. al-Hojjat*, lithogr. Téhéran, p. 445). Il en résulte que l'ange de la Connaissance pour le philosophe est identique à l'ange de la Révélation pour le prophète et à l'ange de l'Inspiration pour l'Imâm, mais sa fonction angélique s'actualise à des plans différents. C'est précisément dans la théosophie shî'ite que se noue le lien organique entre gnoséologie et prophétologie. Elle a pour corollaire la polarité du *ẓâhir* (extérieur, exotérique) et du *bâtin* (intérieur, ésotérique), ce qui d'emblée met la méditation philosophique dans une situation privilégiée, inconnue ailleurs en Islam. Aussi bien le terme de *hikmat ilâhîya*, dans le shî'isme, tendra-t-il de plus en plus à désigner, par excellence, l'exégèse ésotérique du Qorân, fondée sur l'enseignement des saints Imâms. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique*, chap. I, § I et chap. II.

3. Le terme est sévère à l'égard des soufis, et pourtant Mollâ Sadrâ pense lui-même très souvent à la manière soufie et sa spiritualité est très proche de la leur. En fait, il a eu occasion de s'en expliquer en prenant position à l'égard du soufisme dans son livre intitulé *Kasr asnâm al-jâhilîya (Démolition des idoles de l'ignorance)*, récemment édité par M. Dânesh-Pajûh (cf. *supra*, esquisse bibliographique, p. 34). Il y prend résolument position contre un certain soufisme de son temps, dont l'extrémisme se manifestait dans le rejet et le mépris de tout effort intellectuel. Or, toute la spiritualité *ishrâqî*, de Sohravardî à Mollâ Sadrâ, est un *barzakh*, un entre-deux conjoignant la méthode

du soufi tendant à la purification intérieure, et la méthode du philosophe tendant à la connaissance (cf. [*En Islam iranien*, III, pp. 149-213] et *Sharh Osûl al-Kâfî*, p. 446). Il reste que Mollâ Sadrâ représente éminemment le type de spirituels shî'ites qui souvent parlent comme des soufis, mais n'appartiennent pas au soufisme comme tel, c'est-à-dire ne sont membres d'aucune *tarîqat*. D'où les théologiens légalitaires ont beau jeu de les accuser de soufisme, et eux de s'en défendre. Shaykh Ahmad Ahsâ'î qui, lui-même, connut plus tard une situation analogue, n'en adresse pas moins le même reproche à Mollâ Sadrâ (par ex., comment. p. 8).

Ce qu'il faut discerner, c'est l'aspect du soufisme tel qu'il se présente historiquement, et l'aspect du soufisme considéré dans son essence. Sous le premier aspect, Shaykh Ahmad, d'accord ici avec beaucoup de spirituels shî'ites, en a jugé dans les termes suivants : « Les soufis professent, comme le rappelle 'Abdol-Karîm Gîlânî (832/1428) dans son *Livre de l'Homme Parfait (al-Insân al-Kâmil)*, que le signe (ou la stipulation) du soufisme est qu'il suive la voie de la *sunna* et de la *jamâ'a*. Lors donc que le principe du soufisme repose sur cette doctrine (ou sur ce rite, *madhhab*, le sunnisme), il faut que le sentiment intime du soufi se mette d'accord avec elle. Si quelque chose lui apparaît comme contraire au sunnisme, même si dans son sentiment intime il le trouve vrai, il est obligé de le réfuter, même par quelque chose de faux, et de s'en écarter, même pour se rallier à quelque chose de faux » (comment., p. 8). (Rappelons que le shî'isme revendique également la *sunna*, mais comme la tradition intégrale englobant le *corpus* des *hadîth* des saints Imâms.) Quant au soufisme considéré dans son essence, un penseur shî'ite comme Haydar Amolî (VIIIe/XIVe siècle) a consacré l'œuvre de sa vie à montrer qu'il était inséparable du shî'isme (cf. *supra*, n. 24 introd.). La question s'élucide si, laissant de côté la polémique, on étudie soigneusement la spiritualité inculquée dans l'enseignement des saints Imâms (il remplit des volumes, on le sait). En fait, la spiritualité shî'ite n'a pas besoin de la spécification du soufisme ni de l'organisation congrégationnelle du soufisme *(tarîqât)*, parce que la doctrine des Imâms est déjà une initiation spirituelle. (Aussi bien tout le soufisme shî'ite, depuis le XIIIe siècle, avec Sa'doddîn Hamûyeh, inclut-il cette dernière.) Si, historiquement, la majorité du soufisme s'est développée en milieu sunnite, c'est justement parce que le sunnisme est, comme tel, privé de l'enseignement des saints Imâms et de leur *walâyat*. Telle peut être caractérisée, à grands traits, la situation, à la fois à l'aide des textes et à l'aide d'entretiens avec d'éminents représentants de la conscience spirituelle shî'ite de nos jours. Cf. encore notre *Histoire de la philosophie islamique*, chap. VI, § 1.

4. De nouveau ici, emploi caractéristique du terme *malakût*.

L'« angélomorphose » de l'homme s'accomplit du niveau du *malakût* inférieur au niveau du *malakût* céleste. Cela présuppose la parenté et l'homogénéité entre *animae humanae* et *animae caelestes* (ou *angeli caelestes*, les âmes motrices des Sphères célestes). Chez Avicenne (nommément dans le *Récit de Hayy ibn Yaqzân*) les « Anges terrestres » sont l'*intellectus speculativus* et l'*intellectus practicus* de l'âme humaine. (Cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, index s.v. ange, anges terrestre.) On relèvera, au cours du présent livre de Mollâ Sadrâ, que toute son ontologie, sa doctrine de l'être, donnant à l'existence la priorité sur la quiddité, est solidaire de sa doctrine du mouvement intrasubstantiel *(haraka t jawharîya)*, laquelle permet de fonder l'idée des métamorphoses de l'être humain en son devenir posthume. La fonction khalifale de l'homme s'entend ici de l'homme qui s'est assimilé les hautes sciences spirituelles, auxquelles fait allusion le début du paragraphe. Quant aux autres désignations symboliques : le Calame suprême réfère à la Première Intelligence ou Intelligence de l'univers *('Aql al-Koll)* ; l'Auguste Table, la *Tabula secreta (Lawh mahfûz)*, réfère à l'Ame du monde. Shaykh Ahmad Ahsâ'î (comment. pp. 9-10) insiste assez longuement sur le symbolisme traditionnel (l'encrier, l'encre, l'écriture cosmique) auquel fait allusion ce passage de Mollâ Sadrâ.

5. Nous avons ici une première indication selon laquelle le plan du livre comportait primitivement, dans la pensée de Mollâ Sadrâ, une extension beaucoup plus vaste que celle qui lui a été donnée par la rédaction effective. En fait la partie soi-disant introductive, traitant des principes de la métaphysique de l'être, occupe la majeure partie du traité. Les questions qui auraient dû être traitées ensuite sont énumérées en détail dans la suite du paragraphe. En fait, seules quelques-unes d'entre elles seront traitées, et assez rapidement, dans le VIIIe *Mash'ar* ; cf. encore *infra*, n. 8.

6. *Walâyat* (non pas *wilâyat*) : terme essentiel du lexique de la pensée shî'ite, axée sur la polarité *nobowwat* (prophétie) et imâmat ou *walâyat* ; *zâhir* (exotérique) et *bâtin* (ésotérique) ; *sharî'at* (loi religieuse littérale) et *haqîqat* (vérité gnostique) ; *tanzîl* (révélation, « descente » de la lettre) et *ta'wîl* (exégèse spirituelle, retour à la *haqîqat*), etc. La Réalité mohammadienne ou Réalité prophétique éternelle *(Haqîqat mohammadîya)* comporte un double aspect : *zâhir* et *bâtin*, prophétie et imâmat. Le premier aspect a été manifesté en la personne des prophètes du cycle de la prophétie *(dâ'irat al-nobowwat)* ; Mohammad a été le dernier, le Sceau des prophètes *(Khâtim al-Anbiyâ)*. Le second aspect a été manifesté secrètement avec chaque prophète, en la personne de son héritier spirituel *(wasî)* ; il l'a été publiquement avec le Sceau des prophètes, en la personne du premier Imâm, 'Alî ibn Abî Tâlib. Le premier Imâm a été le Sceau de la

walâyat générale *(Khâtim al-walâyat al-motlaqa)*. Le douzième Imâm *est* et *sera* le Sceau de la *walâyat* particulière mohammadienne *(Khâtim al-walâyat al-khâssa)*. Au cycle de la prophétie a succédé le cycle de la *walâyat*, le cycle des amis (et aimés) de Dieu, les *awliyâ Allâh*, désignation qui au sens strict ne s'applique qu'aux Quatorze Très-purs, et par dérivation à ceux de leurs shî'ites qui atteignent le degré de l'Homme parfait. Plus exactement dit encore, ce qui a été clos, c'est la prophétie législatrice *(nobowwat al-tashrî')* ; sous le nom de *walâyat* continue une *nobowwat bâtinîya* (ésotérique) qui avait commencé avec Seth, l'Imâm d'Adam, et qui continuera jusqu'à la fin de cet *Aiôn*. Cette prophétologie et la gnoséologie qu'elle implique, sont déjà formulées dans l'enseignement des saints Imâms. Cf. tout le début du *Kitâb al-Hojjat* de Kolaynî, avec les différents commentaires, surtout celui de Mollâ Sadrâ, dont on trouvera un résumé dans *[En Islam iranien...]* et dans notre *Histoire de la philosophie islamique*, chap. II. Cf. également notre *Trilogie ismaélienne* (Biblio. Ir. vol. 9), index s.v. *cycle*. C'est donc dans les textes rapportant l'enseignement des saints Imâms que figurent pour la première fois le mot et la notion de *walâyat*. Une recherche, rejoignant les considérations émises ci-dessus note 3, posera donc la question : que se passe-t-il, lorsque cette notion passe dans le soufisme non shî'ite ? En tout cas, traduire, comme on le fait souvent, le mot *walâyat* par sainteté et le mot *walî* par saint, est une traduction impropre et inadéquate.

7. Ce sont les mêmes termes qui figuraient déjà ci-dessus dans le § 2 ; cf. *supra*, note 3.

8. Comme nous l'avons fait observer dans l'introduction et ci-dessus note 5, Mollâ Sadrâ n'a pas suivi le plan annoncé. Nous allons bien rencontrer dans quelques lignes le mot introduction *(fâtiha)*, suivi d'un titre annonçant plusieurs *mashâ'ir*, mais ensuite les *mashâ'ir*, de longueur très inégale, se succèdent sans que rien annonce que l'introduction soit terminée. Les deux *mawâqif* annoncés sont devenus trois *manhaj* formant les subdivisions de la 2e partie du huitième *mash'ar* (le texte contenu dans les *lemmata* de Shaykh Ahmad porte bien, il est vrai, p. 215, les mots *mawqif thânî* au lieu de *manhaj thânî*, mais cela ne change rien à la situation de fait). Pressé par le temps et ses occupations, Mollâ Sadrâ aura, sans doute, abrégé son dessein primitif.

Quant à l'ample programme de questions que Mollâ Sadrâ vient d'énumérer dans le § 4, il y aurait intérêt à l'expliciter par le commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz, pp. 10-19), mais cela devrait prendre place dans un grand ouvrage d'ensemble. Pour nous limiter ici à quelques indications, relevons en particulier celles où Shaykh Ahmad explique comment et pourquoi il lui est impos-

sible de suivre Mollâ Sadrâ dans sa doctrine de *wahdat al-wojûd* (unicité et univocité de l'être, c'est-à-dire de l'*exister*) ; la question reparaîtra tout au long du commentaire. En bref, Shaykh Ahmad assume une position qui s'accorde avec celle de la métaphysique ismaélienne : l'impossibilité de situer le Principe de l'être (qui est Super-être, parce qu'il est ce qui fait-être) à un niveau de l'être qui est nécessairement, comme tel, du *fait-être* (cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v.). C'est à partir seulement de l'Existence primordialement instaurée, faite-être, que l'on peut parler de *wahdat al-wojûd*. Relevons alors ce passage caractéristique (pp. 13-14). Pour Shaykh Ahmad, aucune créature n'a accès au *Wâjib* (Nécessaire). Parler de *wojûd motlaq* (être absolu, indéterminé), cela présuppose que *wojûd* soit vrai en un même sens de Ce qui fait être *(Haqq)* et de ce qui est fait-être *(Khalq)*. Il faut pour cela admettre que les limites données à l'être sont de pures représentations, sans réalité « objective ». Or l'être n'est réalisé qu'avec l'actuation d'un certain état qui n'existait pas avant. Il y a variation de ces *ahwâl* (états) ; c'est donc de l'événement, du nouveau *(hâdith)*. On ne peut disserter en termes positifs de l'être (de l'acte d'exister s'entend, non pas du verbe *être* des propositions logiques) qu'en parlant de l'être comme événement, innovation ; l'existence est existence advenante *(wojûd hâdith)*. « Si tu me demandes, écrit Shaykh Ahmad, comment intelliger l'être d'une réalité advenante, je réponds : de la même manière que tu intelliges l'être (l'existence) de la lumière de la lampe sur le mur, alors que sur le mur il n'y a rien de la lampe, parce que ce qui en existe sur le mur est un advenant (*hâdith*, chose nouvelle) constitué fondamentalement par l'incandescence de la lampe *(motaqawwim qiyâman roknîyan)*, devant à cette incandescence son avènement à la réalité *(qiyâm tahaqqoq)*. L'incandescence, c'est la vapeur *(dokhân)* pâtissant (subissant, *monfa'il*) au contact de l'action du feu. Mais le feu lui-même est occulte *(ghayb)* ; on ne le perçoit pas. Son action se manifeste par l'effet qu'il exerce (de même l'être est l'effet exercé par le faire-être, lequel échappe à notre connaissance). Si tu me dis : quel degré de réalité *(tahaqqoq)* possède ce qui apparaît sur le mur, pour que tu le compares avec les entités constituées en réalités et subsistantes par elles-mêmes ? Je réponds : Ces entités subsistantes par elles-mêmes, l'homme par exemple, ou les montagnes, si l'on envisage leur rapport, quant à leur réalité constituée *(tahaqqoq)*, leur consistance positive et substantielle *(thibât wa tadhawwot)*, avec l'Impératif de Dieu qui est l'effet de son acte (de son *fi'l*, le faire-être), je veux dire avec la Réalité mohammadienne (*Haqîqat mohammadîya*, cf. *supra*, n. 6) et l'Existence primordialement créée, c'est-à-dire l'Encrier où puise l'encre le Calame qui est l'Intelligence (cf. *supra*, n. 4), eh bien ! ce rapport est le même, quant à la réalité constituée, la consistance positive et substantielle, que le rapport de la lumière qui, de la lampe, se manifeste sur le mur, avec

l'incandescence de la lampe, incandescence qui est la vapeur pâtissant, par l'embrasement, au contact de l'action du feu (cf. encore *infra*, n. 18 et 87). L'analogie vaut mot pour mot [...]. Comprends, si tu es quelqu'un qui comprenne. Sinon, n'accuse pas de mensonge ce que ta compréhension n'atteint pas. Lorsque en vient à toi le *ta'wîl* (l'interprétation symbolique), se dévoile à toi la vérité évidente, non pas par la dialectique sur le sujet et le prédicat. Ne sois pas inattentif à mon propos. Car moi, je ne disserte sur *al-wojûd al-haqq* que par *via negationis (tanzîh)*. Lorsque quelqu'un le qualifie par une qualification appartenant au fait-être *(hodûth)*, je dis : cela n'est pas possible, puisque cela implique l'état de ce qui est fait être. »

Shaykh Ahmad Ahsâ'î indique encore d'autres positions fondamentales qui dominent son commentaire. On verra plus loin (§ 112) que la doctrine qui fait du sujet qui intellige et de l'objet de son intellection un seul et même acte d'exister *(ittihâd)*, est fondamentale pour Mollâ Sadrâ, à partir d'un certain moment de sa vie (cf. *supra*, introduction p. 10 ss.) et dans le présent livre. Qu'il s'agisse de la fusion unitive de l'intelligé et du sujet qui l'intellige, de l'objet sensible et du sens, Shaykh Ahmad entend d'une autre manière cette unité : elle est, par exemple, dans le sens lui-même comme *miroir*, non pas dans la faculté perceptive *(qowwat modrika)* (p. 17). Un autre développement important est amené par la mention, dans le texte de Mollâ Sadrâ, des Idées platoniciennes, les « archétypes de lumière ». Beaucoup de penseurs (d'al-Fârâbî à Mohsen Fayz), se sont mépris, estime Shaykh Ahmad (pp. 16-17), en situant ces archétypes dans l'essence même *(dhât)* du Principe Émanateur. Ils ont oublié que Platon, lui aussi, tenait des prophètes sa sagesse, et que, lorsqu'il parle de « ce en quoi sont les archétypes », il veut signifier l'Élément primordial *(al-'Onsor al-aslî)* dont sont créées les choses, de même qu'il arrive aux théosophes shî'ites de dire *Dhât Allâh* (l'Essence divine) pour signifier *Dhât Walî Allâh al-motlaq*, l'essence de l'Aimé absolu de Dieu (l'Imâm primordial), laquelle correspond ici à *al-Haqq al-makhlûq bihi* (*supra*, n. 1). Shaykh Ahmad cite un passage de la célèbre *Khotbat al-Bayân* (Prône de la Déclaration, attribué au premier Imâm, mais où s'exprime un Imâm éternel), passage où il est dit : « Dans le Trône *('arsh)* sont les archétypes de ce que Dieu a créé sur les continents et dans les mers. C'est le sens de ce verset : Point de chose dont les trésors n'existent chez Nous (15:21). »

Ces quelques remarques suffiront à montrer pourquoi il était impossible d'exploiter ici tous nos commentaires.

9. Sur le mot *mash'ar* : cf. introduction (pp. 42 ss.), les considérations qui nous ont décidé à traduire *Kitâb al-Mashâ'ir* par *Livre des pénétrations métaphysiques*.

10. Le terme arabe *annîya* a posé plus d'un problème aux chercheurs en philosophie islamique. Versons au dossier du problème

cette définition qu'en donne Shaykh Ahmad Ahsâ'î (comment. p. 20) : « La *annîya* de la chose, c'est sa réalité quand on considère cette chose comme positive et vraie. »

11. Signalons brièvement comment Shaykh Ahmad Ashâ'î s'attache à montrer (comment. p. 18) en quel sens, cependant, l'on peut dire que l'être (l'existence) est universel, particulier, général, propre. Par exemple, on dira que l'être est un universel *(kollî)*, non pas à la façon d'un universel qui se répartit entre les individus qui y participent, mais comme un universel comportant des exemplifications *(amthâl)* particulières, dans *chacune* desquelles il prend demeure *totalement, chaque fois*, à la façon d'une lumière unique. Ces exemplifications ne seront donc pas des réalités partielles qui divisent l'être, mais des réalités permutant entre elles (les *abdâl* de l'être). Cette existence du *tout* dans le *chaque*, cette « monadologie », a une importance capitale pour la compréhension de l'imâmologie shî'ite. Le premier Imâm a dit : « Je suis par rapport à Mohammad comme la lumière par rapport à la lumière. » Shaykh Ahmad explique : « Cette lumière est totalement en Mohammad ; elle est totalement en l'Imâm 'Alî ; totalement en Fâtima ; totalement en l'Imâm Hasan ; totalement en l'Imâm Hosayn, ainsi de suite pour chacun des Quatorze Très-Purs. Car malgré sa multiplication, elle est une. C'est ce que veulent dire les Imâms en disant : Nous sommes tous Mohammad. Le premier d'entre nous est Mohammad. Celui qui est au milieu, est Mohammad. Le dernier d'entre nous est Mohammad. » La même conception « monadologique » se trouve dans le traité proto-ismaélien en persan, intitulé *Ômm al-Kitâb (L'Archétype du Livre)*, cf. notre étude *Épiphanie divine et Naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne* [*in Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, Berg International, 1982, p. 161, n. 207].

12. Sont une « imitation » des choses ayant une réalité concrète, l'hominité, par exemple, la nigritude. Sont une « imitation » des choses n'en ayant pas, la réité, par exemple, la possibilité. Cf. texte du commentaire persan, p. 85, lignes 16-17. Sur la notion de *hikâyat* (*mimêsis*, imitation, histoire), cf. *infra*, n. 56.

13. Le commentaire persan précise : « Le *kollî-e tabî'i* désigne la quiddité telle qu'elle est en elle-même, indifférente à l'universalité (l'être d'un concept logique) et à la singularité (l'être *in concreto*) » (p. 89 du texte). Sur la notion avicennienne de *natura communis* cf. E. Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, p. 110. Cf. encore *infra*, n. 20.

14. Il s'agit de l'école d'Ibn 'Arabî. Sur la notion de *Nafas al-Rahmân* cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 94 et p. 227, n. 22 ; Mollâ Sadrâ y fera de nouveau allusion

plus loin, § 97 (n. 55). Le commentateur persan rappelle ici le célèbre *hadîth* : « Dieu était et il n'y avait rien d'autre avec lui. » En entendant ce *hadîth*, Jonayd (ob. 298/910), le maître du soufisme de l'école de Baghdâd, s'était écrié : « Et il en est maintenant encore comme il en était. » Il y a lieu ici de relever quelques propos des saints Imâms, cités dans le commentaire persan (pp. 91-92 de notre texte). Du septième Imâm, l'Imâm Mûsa Kâzem (ob. 183/799), ce propos : « Il n'y a pas d'autre voile entre Lui et sa création que sa création même : un secret voilé est (ici) voilé sans qu'il y ait de voile, un secret caché est (ici) caché sans qu'il y ait de rideau. » Du troisième Imâm, l'Imâm Hosayn (ob. 61/680), ce propos : « Tu t'es fait connaître à moi en quelque chose. Alors je te vois en chaque chose, car tu es celui qui est manifesté à chaque chose. » Du même Imâm, dans une prière pour le jour de *'arafat* : « Comment référer à Toi par quelque chose qui dans son être a besoin de Toi ? Quelque chose d'autre aurait-il donc une manifestation que tu n'aurais pas, pour que cet autre Te manifeste lorsque tu serais absent, pour que Tu aies besoin d'un indice qui te montre quand Tu serais au loin, de sorte que ce seraient les vestiges qui feraient parvenir jusqu'à Toi ? Aveugle est l'œil qui ne te voit pas, tandis que tu ne cesses de l'observer... » Et du premier Imâm, l'Imâm 'Alî ibn Abî Tâlib (ob. 40/661), cette suite de propos : « Poser son unicité (accomplir le *tawhîd*), c'est le distinguer de sa création, mais ce qui résulte de cette distinction, c'est l'intervalle d'une qualification, non pas l'intervalle d'une séparation. » « Intérieur aux choses sans s'y mélanger, extérieur aux choses sans en être ôté. » « Intérieur aux choses, mais non pas comme une chose entre dans une autre chose ; extérieur aux choses, mais non pas comme une chose sort d'une autre chose. »

15. Relevons ici, parmi beaucoup d'autres tout au long de son commentaire, un développement de Shaykh Ahmad Ahsâ'î montrant l'incidence de l'ontologie sur l'imâmologie shî'ite (et réciproquement), parce que celle-ci envisage les Imâms, plus exactement les Quatorze Très-Purs (les douze Imâms, Fâtima, le Prophète), non pas d'abord dans leur apparition historique éphémère, mais dans leur existence pléromatique et leur fonction cosmogonique (cf. *infra*, n. 18). Shaykh Ahmad ne peut se rallier à la thèse énoncée par Mollâ Sadrâ en tête de ce § 14, qu'à la condition d'entendre que cette réalité de l'être est la « matière » de ces choses multiples, de même que le bois dont la réalité, individualisée quant à son essence même qui en fait du bois, ne laisse pas d'être une et identique quant à ce qu'il y a dans le siège, la porte, le navire. C'est que le shaykh n'admet pas pour autant que le bois soit une réalité simple. Non, elle est composée d'une matière et d'une forme, si bien qu'un siège, par exemple, est composé d'une matière qui est cette réalité composée elle-même

d'une matière et d'une forme — lesquelles constituent à elles deux le bois — et d'une forme. De même, l'être, l'existence, est composé d'une « matière » qui est « une Face de son Seigneur » *(jihat min rabbi-hi)* et d'une forme qui est son ipséité. Les choses existantes en sont des répartitions au sens que nous avons dit (cf. *supra*, n. 11). « Cela dit, suivant le dire de nos philosophes affirmant l'unité de la réalité de l'être dans chaque existant, mais quant à notre dire à nous, qui se conforme à l'enseignement de nos guides, les saints Imâms, il est celui-ci : l'être, l'existence, ce sont des réalités *(haqâ'iq)* multiples. La première, c'est l'existence primordiale (l'être) des Quatorze Très-Purs, rien d'autre. Dieu n'a point créé autre chose qu'elle, et n'a créé rien d'autre comme réalité de l'être au sens vrai *(haqîqat)*. Ensuite, de leur irradiation, il a créé les prophètes. Ensuite, de l'irradiation de l'être des prophètes, il a créé l'être des croyants fidèles. Ainsi de suite, jusqu'à l'humus. Aucune réalité n'est créée de l'essence qui lui est inférieure. La réalité inférieure est créée de l'irradiation de la réalité supérieure. La réalité supérieure, c'est, par exemple, le soleil lui-même ; la réalité inférieure c'est son irradiation illuminant la terre. Chaque degré est réalité au sens vrai *(haqîqat)* à son rang propre, et par rapport à ce qui est au-dessous d'elle ; elle est symbole et figure *(majâz)*, effet opéré, par rapport à ce qui est au-dessus d'elle » (éd. Tabrîz, pp. 36-37). C'est aussi bien tout le principe du *ta'wîl*, de l'exégèse symbolique, qui est énoncé ainsi.

16. Ici, comme pour tous les titres traduits ainsi dans le présent livre, le texte porte simplement : *al-shâhid al-awwal*, « le premier témoin ».

17. Ce paragraphe concis ne s'entend bien qu'à la condition d'en éclairer la terminologie classique. Le commentateur persan (§ 18, p. 96, cf. § 23, pp. 102-103) explicite ainsi : « Le propos de ce passage est d'écarter l'idée que le sujet qui reçoit en attribut le concept de la réalité et le concept de l'être (l'existence), soit ce concept même, c'est-à-dire indépendamment de quelque chose qui reçoive cet attribut *in concreto* (qui en soit le sujet concret). L'auteur veut dire : comme ce que l'on entend par cette attribution commune est le mode d'attribution d'une chose commune à plusieurs choses *(haml mota'ârif)*, c'est-à-dire l'attribution du concept à quelque chose qui reçoit cet attribut *in concreto* — par exemple, l'attribution de " homme " à Zayd — tandis que l'attribution des concepts à eux-mêmes est une attribution primaire essentielle *(haml awwalî dhâtî)*, c'est-à-dire l'attribution du concept au concept — par exemple, dire " l'homme est un animal pensant " — alors l'attribution du concept de réalité et du concept d'être à ces deux concepts mêmes, dont la représentation est spontanée, est en dehors de ce que nous considérons ici. » De son côté, Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabriz, p. 40)

paraphrase ainsi : « Je ne veux pas dire, déclare Mollâ Sadrâ, en disant que tel est le concept de la réalité, que l'attribution du concept de l'être à lui-même s'opère par le mode d'attribution d'une chose commune à plusieurs, comme dans le cas où l'universel est donné en prédicat à son individuation, ainsi qu'il en est pour certains concepts ; tu diras, par exemple, cette chose est une chose ; dans ce cas, la chose est l'individuation de son universel, lequel est le concept de chose qui lui est attribué suivant le mode de l'attribution commune à plusieurs choses. Ne va pas alors t'imaginer que l'auteur entende ici l'attribution du concept universel de l'être à ce concept lui-même, c'est-à-dire qu'il ait en vue la façon dont une chose est attribuée à elle-même — ce à quoi précisément certains philosophes ont limité le concept de l'être — étant donné qu'aucun concept n'est attribué à soi-même suivant le mode de l'attribution commune à plusieurs choses, mais beaucoup le sont par une attribution primaire essentielle. »

18. Sur cette dernière phrase de Mollâ Sadrâ, Shaykh Ahmad Ahsâ'î conclut son long commentaire de ce paragraphe, par un rappel de la fonction cosmogonique des Imâms, ou plutôt des Quatorze Très-Purs, considérés dans leur existence plêromatique (cf. *supra*, n. 15). Il observe que cette thèse s'accorde avec les prémisses des philosophes, « en revanche, comparée à la doctrine de nos Imâms, elle est incomplète. La doctrine complète à recevoir de leur enseignement, consiste à dire que la quiddité n'est actualisée dans la pensée que comme une abstraction de la réalité concrète, mais en exceptant ce qu'il y a dans une pensée qui est cause existentiatrice, envisagée comme cause efficiente, cause matérielle, cause formelle et cause finale. Car dans l'hypothèse où disparaîtrait ce qui est dans la pensée des Quatorze Très-Purs, il n'y aurait rien à exister dans le monde, puisque eux-mêmes ne sont rien d'autre que la mèche enflammée de la lampe (cf. *supra*, n. 8), tandis que les autres créatures en sont comme les rayons de lumière. Quant à ce qui est dans la pensée de ces dernières, c'est une ombre de la chose concrète, ou même il arrive que certaines choses soient actualisées *in concreto*, sans l'être dans la pensée, parce que l'existence de l'ombre est précédée par l'existence de ce qui donne l'ombre » (éd.Tabrîz, p. 48). D'une manière générale, l'être, l'existence, est la dimension de lumière, tandis que la quiddité est la dimension d'ombre.

19. Toute opération prédicative se ramènerait au type de cette proposition : l'homme est animal pensant (A est A). Sur les différents modes ou types d'opération prédicative, cf. *supra*, n. 17.

20. Le commentateur persan (p. 104, lignes 9 ss.) explicite le raisonnement. La quiddité se présente de trois manières : 1) A l'état

absolu, c'est-à-dire indéterminé et inconditionné *(lâ bi-shart)* : c'est la quiddité, telle qu'elle est en soi, sans adjonction de rien d'autre, et indifférente, comme telle, à l'existence et à la non-existence, à la singularité et à la généralité (cf. à propos de la notion de *natura communis*, *supra*, n. 13 : le *kollî tabî'i*, et *infra*, § 27 : la *tabî'at moshtarika*). 2) A l'état négativement conditionné *(bi-sharti-lâ)*, c'est-à-dire à condition qu'il n'y ait *rien* qui l'empêche d'être participée par plusieurs, c'est-à-dire telle qu'elle est dans la généralité du concept. Dans le premier cas (universel naturel), il y a absence de toute considération *('adam molâhaza)* autre que la quiddité elle-même. Dans le second cas (universel logique), il y a considération de l'absence *(molâhazat 'adam)* de tout ce qui en limiterait la généralité. 3) A l'état conditionné par quelque chose d'autre *(bi-sharti shay')*, c'est-à-dire par la chose existante qui l'individualise *in concreto*. Dans le premier cas, elle n'est ni existante ni non existante. Dans le second cas, elle est, comme concept logique, sans existence *in concreto*. Dans le troisième cas, elle existe par la chose qu'elle individualise. Il est clair que si l'existence n'est pas de soi-même existante, on restera vainement à la poursuite d'un être réel (c'est l'impasse de la métaphysique des essences). Rappelons que la confusion entre le premier cas *(lâ-bi-shart)* et le second cas *(bi-sharti-lâ)* fut commise par 'Alaoddawleh Semnânî (ob. 736/1336), et par beaucoup d'autres après lui, et est à l'origine de sa critique d'Ibn 'Arabî (à propos de *wahdat al-wojûd*), 'Abdorrazzâq Kâshânî (ob. 735/1335) fut choqué et peiné de la confusion commise. Il en résulta une correspondance entre les deux shaykhs, que Jâmî (ob. 898/1492) a enregistrée dans ses *Nafahât al-Ons*.

21. Le commentateur persan explicite ici encore utilement (pp. 105-107) les allusions de Mollâ Sadrâ à la doctrine des péripatéticiens et à certaine école des soufis (d'après le *bayt* cité p. 106, ligne 13, c'est l'école de Mahmûd Shabestarî qui est plus particulièrement visée). Relevons ces lignes qui récapitulent (p. 106). Les deux écoles aboutissent à une impasse et leur doctrine nécessite un *ta'wîl* (pour les reconduire à ce qu'elles contiennent de vrai). « C'est que cette accidentalité (que ce soit celle de la quiddité ou que ce soit celle de l'existence) se passe entièrement dans la pensée. La différence, c'est que les péripatéticiens considèrent la nature qualificative (la *sifatîyat*) de l'existence ; en conséquence, ils font de l'existence l'accident, et de la quiddité le substrat ou sujet, tandis que les soufis considèrent la primarité de l'existence, et font de la quiddité, qui est un *ens rationis*, l'accident. Mais on ne peut s'empêcher de penser que la doctrine des soufis est plus subtile, et qu'il convient, comme ils l'ont expliqué eux-mêmes, de faire de la quiddité une existence *sui generis* *(wojûd khâss)*. Les quiddités sont en effet, selon eux, des existences *sui generis*, et leur rapport avec les existences sont comme le rapport de

l'ombre avec ce qui donne l'ombre, et c'est de l'ombre qu'ils ont fait l'accident. Comme on l'a dit : Toi et moi, nous sommes les accidents de l'essence-être. Nous sommes les interstices du grillage devant la Niche aux lumières qui est l'être. » Ce *bayt* appartient au grand poème mystique en persan, *Golshan-e Râz* (la Roseraie du Mystère), de Mahmûd Shabestarî (ob. 720/1320). Cf. l'édition (avec le commentaire de Shamsoddîn Mohammad Lâhîjî) de Kayvân Samî'î, Téhéran 1956, p. 737, ligne 8. Pour la comparaison de l'exégèse soufie de ce distique et de son exégèse ismaélienne, cf. notre *Trilogie ismaélienne* (Bibl. Ir., vol. 9), p. 158, ligne 5 de la partie persane, et pp. (150) ss. de la partie française.

De son côté, Shaykh Ahmad Ahsâ'î précise de plus en plus son ontologie et sa cosmogonie imâmiques à l'occasion du texte de Mollâ Sadrâ. La validité du raisonnement dans ce paragraphe présuppose, estime-t-il, que l'on prenne *wojûd* au sens du verbe être (du jugement prédicatif), ou bien au sens de la matière *(mâdda)*, non pas au sens de ce par quoi il y a la matière (cf. *supra*, n. 15). Si l'on entend autre chose, le raisonnement est caduc. Or, précisément l'auteur et les siens entendent autre chose. Le shaykh donne ensuite une première esquisse de sa cosmogonie. « La première chose qui procède de l'opération (*fi'l*, agir, *energeia*) de Dieu, c'est la *potentialité (imkân)*. » La cosmogonie développe ensuite ses plans successifs : l'Eau primordiale, c'est-à-dire le *Nûn* et le *Calame* (cf. Qorân 68:1), la masse de lumière primordiale de la *Haqîqat mohammadîya* aux quatorze membres, d'où procèdent les quatorze Lumières archangéliques supérieures qui n'eurent pas à se prosterner devant Adam, puis les Lumières des Intelligences chérubiniques ou « Anges du Voile », etc. Impossible d'y insister ici (éd. Tabrîz, pp. 52-53).

22. Bahmanyâr-e Marzbân fut l'un des plus célèbres disciples d'Avicenne. Originaire de l'Azerbaïdjan et (comme son nom l'indique) zoroastrien de naissance, il se convertit à l'Islam. Il mourut en 458/1066. Ses œuvres, dont le *Kitâb al-Tahsîl*, sont encore inédites. Cf. *Rayhânat al-Adab*, vol. VI, p. 148, nº 280. Sur les manuscrits, cf. G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire 1950, pp. 18-19.

23. Les notions de présence *(hodûr, hozûr)*, intuition ou connaissance présentielle, connaissance orientale *('ilm hodûrî, shohûdî, ishrâqî)*, comme contrastant avec la connaissance re-présentative *('ilm sûrî)* par l'intermédiaire d'une forme ou *species*, sont caractéristiques et fondamentales de la théosophie orientale *(Hikmat al-Ishrâq)* de Sohravardî. Cf. notre édition de *Hikmat al-Ishrâq* (Bibl. Ir., vol. 2) [et la trad. *Sagesse orientale*, *op. cit.*], index s.v., nos Prolégomènes en français, au vol. I des *Opera metaphysica et mystica* (Bibliotheca Islamica, 16, Istanbul 1945), ainsi que notre *Histoire de la philosophie islamique*, I, chap. VII. Elles sont non moins caractéristiques et fondamentales

chez Mollâ Sadrâ. On verra plus loin qu'elles culminent en une métaphysique de la Présence qui trouve sa suprême expression dans la métaphysique du témoignage développée sur l'enseignement des saints Imâms. Cf. encore *infra*, n. 34, 60, 64 et 65, 75, 112 et 113.

24. Le commentateur persan (p. 116, lignes 19 ss.) offre ici l'occasion d'esquisser un fragment d'histoire de la philosophie iranienne au siècle dernier. A propos des derniers mots de Mollâ Sadrâ en fin de ce paragraphe, il observe qu'ils ne sont pas une invite à discuter et à émettre des objections, mais une invite à réfléchir sur la difficulté et la subtilité du thème. Il ajoute que cette observation, Mollâ Isma'îl la faisait lui-même dans sa glose concernant ce passage des *Mashâ'ir*, et qu'il la tenait de son maître, lequel la tenait de son propre maître. Or, une glose donnée dans l'ancienne édition lithographiée des *Mashâ'ir*, en marge de la page numérotée 18 (qui est en réalité la page 35, compte tenu des feuillets des commentaires), nous permet un recoupement. La glose est signée Ahmad (sans doute Ahmad Yazdî, fréquemment cité par Shaykh Ahmad Ahsâ'î, car les gloses de Mîrzâ Ahmad Ardakanî Shîrâzî sont en général signées Mîrzâ Ahmad). L'auteur de cette glose réfère, lui aussi, à l'observation de Mollâ Isma'îl, et réfère en outre au commentaire de son propre maître, Mohammad Ja'far Langarûdî, sur les *Mashâ'ir* de Mollâ Sadrâ (cf. *supra*, introduction, pp. 50 ss.), lequel réfère à son maître, Mollâ 'Alî Nûrî, lequel référait à son maître Aghâ Mohammad Bîdâbâdî. Dans l'ordre chronologique, nos philosophes se présentent comme suit (cf. déjà *supra*, pp. 29 ss., introduction, chap. II, Esquisse bibliographique, n° 10).

1) Aghâ Mohammad Bîdâbâdî, philosophe shî'ite de la fin du XIIe s.h., originaire du Gîlân, se fixe à Ispahan, dans le quartier de Bîdâbâd ; ob. 1197/1783. Parmi ses élèves les plus célèbres : Mollâ 'Alî Nûrî, Mîrzâ Abû'l-Qâsim (professeur à la Madrasa Chahâr-Bâgh à Ispahan), Mollâ Mihrâb 'Arif Gîlânî. Cf. *Rayhânat* I, p. 187, n° 481.

2) Mollâ 'Alî Nûrî Ispahânî, éminent philosophe, élève du précédent, étudia au Mazanderan et à Qazwîn, se fixa à Ispahan ; ob. 1246/1830. Outre les *Mashâ'ir*, il a commenté les *Asfâr* et les *Shawâhid robûbîya* de Mollâ Sadrâ, les *Fawâ'id* de Shaykh Ahmad Ahsâ'î ; a composé un grand commentaire de la sourate *Tawhîd* et une réfutation des attaques d'un missionnaire chrétien, cf. *Rayhânat* IV, pp. 249-250, n° 433.

3) Mollâ Isma'îl Ispahânî, élève du précédent, ob. 1277/1860-1861. Cf. *ibid.* IV, p. 265, n° 459 (sous son surnom de Wâhid al-'Ayn) et Shaykh Aghâ Bozorg, *Tabaqât A'lâm al-Shî'a*, 2e partie (XIIIe s.h.), Téhéran 1954, p. 140, n° 283.

4) Shaykh Mohammad Ja'far Langarûdî, éminent élève de Mollâ 'Alî Nûrî, et maître de Mîrzâ Mohammad Tonkabonî, l'auteur des

Qisas al-'Olamâ, et de l'auteur de la glose analysée ci-dessus. Il a commenté les *Mashâ'ir* et la *Hikmat 'arshîyâ* de Mollâ Sadrâ. Cf. *Tabaqât*, *ibid.* p. 239, n° 448.

25. Pour le concept de *fasl mantiqî*, cf. le commentaire persan (pp. 120-121) : « C'est, par exemple, le concept de pensant *(nâtiq)* par rapport à l'âme pensante. Car âme pensante est une différence par dérivation (*fasl ishtiqâqî*, transférant le mot à la chose), tandis que le concept de pensant est la différence logique *(fasl mantiqî)* ; non pas cette différence logique qui fait partie des sujets traités en Logique, et que l'on explique en disant que c'est l'universel qui est attribué à des choses de même réalité, quand on répond à la question : quelle chose est-ce, dans sa réalité foncière, par rapport à son genre ? » Il est superflu de relever l'importance du paragraphe pour l'ontologie de Mollâ Sadrâ, fondée sur la mobilité et l'intensification de l'être.

26. Cf. Sohravardî, *Hikmat al-Ishrâq*, pp. 64-73, 186 [et *Sagesse orientale*, *op. cit.*], ainsi que les *Motârahât*, pp. 342 ss. de notre édition (*Opera metaphysica* I, Bibliotheca Islamica, vol. 16).

27. Autrement dit, avec notre commentateur persan : « La présupposition dont dépend l'existence effective de la quiddité [ce à quoi cette existence est suspendue], ce n'est pas que l'existence consiste dans la quiddité ou subsiste par elle, mais c'est qu'elles soient unies toutes deux en une union *sui generis*. »

28. Sur ces termes techniques, cf. le commentaire persan (p. 124) : « On entend par attribution de mode univoque *(haml mowâta't)*, un jugement de la forme *howa howa*, quand on dit, par exemple, " Zayd est ton frère " (sujet et prédicat se recouvrent). L'attribution par dérivation *(ishtiqâqî)* implique qu'une chose n'est pas attribuable par soi-même, mais que ce qui est attribuable (c'est-à-dire le prédicat), c'est quelque chose qui est dérivé d'elle. Par exemple, *être* debout *(qiyâm)* n'est pas attribuable par soi-même à Zayd, mais *étant*-debout *(qâ'im)* qui en est dérivé (comme *nomen agentis* dérivé du nom verbal) lui est attribuable, et l'on dit : Zayd est *étant*-debout *(qâ'im)*. » Cf. encore *infra*, § 48.

29. Il est très intéressant d'observer comment sur ce point tous les philosophes iraniens, notamment depuis Sohravardî, ont l'avantage de pouvoir recourir à l'argument linguistique pour se faire comprendre (aussi bien s'agit-il, dans tout ce problème de l'être, de ce que parler veut dire). En arabe, comme en sémitique en général le verbe *être* du jugement prédicatif n'a pas à être exprimé. Il en va autrement en persan, langue indo-européenne, où le verbe *hastan* (être) assume aussi bien la fonction copulative à l'égard du sujet et de son prédicat, que la fonction d'affirmer l'existence. Il s'ensuit qu'en

arabe, pour énoncer cette évidence que « l'existence existe » ou que « l'être est », on est nécessairement en péril de donner à comprendre que l'être, l'existence *(wojûd)* est un étant, un existant *(mawjûd)*. D'où l'objection spontanée, à laquelle Mollâ Sadrâ fait face non moins facilement : certes, l'existence n'est pas *quelque chose* d'existant, quelque chose qui possède l'existence (comme si celle-ci devait se surajouter à ce quelque chose), pas plus que la blancheur n'est *quelque chose* qui possède la couleur blanche. Cependant, si l'existence n'est pas *quelque chose* d'existant, il ne s'ensuit pas qu'elle soit non-existence (ce serait le sophisme dénoncé dans la première partie du paragraphe). Maintenant, si l'on recourt à la présentation de la même idée en persan, le péril disparaît. Dire que l'existence existe *(hastî hast)*, ce n'est pas dire qu'elle est *quelque chose* qui a l'existence, mais dire que son essence consiste dans l'acte même d'exister. Cf. déjà *supra*, introduction, pp. 62 ss.

D'où notre commentateur persan récapitule (p. 126) : « Bref, la réfutation a ici le choix de l'alternative. Si nous choisissons de dire que l'être ou l'existence *(wojûd)* est non-étant ou non-existant *(ma'dûm)*, en ce sens que l'existence n'est pas *quelque chose* qui possède l'existence (ou que l'être n'est pas *quelque chose* qui possède l'être), c'est-à-dire qu'elle n'est pas existante par une existence (un acte d'exister) qui se surajouterait à elle, cela peut aller. Et si nous choisissons de dire que l'existence *(wojûd)* est existante *(mawjûd)*, en ce sens qu'elle est une réalité concrète et effective *in singularibus (wâqi' fî'l-a'yân)*, c'est-à-dire qu'elle est existante par son essence même (ou que son essence consiste dans son acte d'exister), cela peut aller également. L'emploi du mot existant *(mawjûd)* dans cette acception technique est correct, bien que non exempt de difficulté dans la pratique du langage courant (puisque le mot arabe peut être entendu comme équivalent du persan *hast*, mais aussi comme désignant une chose : un objet existant). »

Ici encore l'ontologie a ses conséquences en imâmologie. La fonction de l'Imâm dans le shî'isme, comme fonction essentiellement initiatrice, postule que l'Imâm soit « sachant personnellement par soi-même » *('alîm)*, non pas simplement un « possesseur de connaissance » *(dhû 'ilm)*, c'est-à-dire non pas quelqu'un en qui la connaissance se surajoute à son essence, parce que reçue de l'extérieur, d'un maître humain. Sinon, dans le cas de la connaissance comme dans le cas de l'être, on aurait une *regressio ad infinitum* (cf. Mollâ Sadrâ, Comment. des *Osûl* de Kolaynî, *K. al-Hojjat*, chap. VIII, 17[e] hadîth. lithogr. Téhéran, p. 484 et *infra*, n. 65).

30. Cette distinction fonde, on le sait, tout le processus de la cosmogonie depuis Avicenne et Fârâbî. Aux trois dimensions intelligibles de la première des Intelligences chérubiniques, correspondent

en elle trois actes de contemplation : 1) la Première Intelligence intellige son Principe et s'intellige elle-même comme étant l'intellection de son Principe. Par cette intellection primordiale, procède de la Première Intelligence la deuxième Intelligence. 2) Elle intellige son propre être comme nécessité par l'existence nécessaire de son Principe. Par cette intellection, procède de la Première Intelligence la Première Ame, motrice du Ciel suprême. 3) Elle intellige son propre être comme non nécessaire en soi, c'est-à-dire en tant qu'isolé (fictivement) de son Principe, et partant comme sa propre dimension de non-être et d'ombre. De cette intellection, procède le Premier Ciel, dont la matière encore toute subtile correspond déjà à la distance entre l'Être premier et le Premier Émané. Ainsi de suite, d'intelligence en intelligence, d'âme en âme, de ciel en ciel. Cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, pp. 71 ss. et index s.v. intelligence, ange, etc.

31. Mîr Sayyed Sharîf Jorjânî ('Alî ibn Mohammad al-Hosaynî), originaire de Gorgân, enseveli à Shîrâz (ob. vers 818/1415), fut l'une des plus grandes personnalités du *Kalâm* sunnite, mais se rallia finalement au soufisme. Cf. *Rayhânat* II, p. 322, n° 646. Sharîf Jorjânî (Gorgânî) fut l'élève de Qotboddîn Râzî (lui-même élève de 'Allâmeh Hillî), et le contemporain de Sa'd Taftazânî. Il a laissé de nombreux ouvrages, dont plusieurs commentaires célèbres. Les *Gloses* auxquelles Mollâ Sadrâ réfère ici sous le titre de *Hawâshî al-Matâli'* sont un supercommentaire. L'ouvrage primitif a pour titre *Matâli' al-anwâr fi'l-Mantiq wa'l-Kalâm (Les Levers des lumières sur la Logique et le Kalâm)*, et pour auteur Mahmûd ibn Abî Bakr Urumawî (Sirâj al-Dîn), c'est-à-dire de la ville d'Urumieh, en Azerbaïdjan, aujourd'hui Rezâ'iyeh. Cf. *Rayhânat* I, p. 61, n° 137. Les *Matâli'* ont été l'objet de nombreux commentaires. Le plus célèbre est celui du propre maître de Sharîf Jorjânî, à savoir Qotboddîn Râzî, ob. 766/1365. Cf. *Rayhânat* III, p. 303, n° 476. C'est sur ce commentaire que Sharîf Jorjânî écrivit ses propres *Gloses*. Cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, G II, pp. 216 ss.

32. Jalâloddîn Mohammad As'ad ibn Sa'doddîn Kazerûnî Dawwânî (de Dawwân, bourgade du Fârs, à proximité de Kâzerûn, à ne pas confondre avec Dowân sur la mer de 'Omân, cf. *Rayhânat* II, p. 26, n° 58) fut un philosophe bien connu, auteur prolifique et poète. Il a traité du *Kalâm*, de la philosophie, de la morale. Son commentaire des *Temples de la Lumière* de Sohravardî est un texte classique. D'abord shâfi'ite, il se convertit au shî'isme. Il mourut entre 902/1497 et 928/1522, plus vraisemblablement en 907/1501 ou 908/1503. Mollâ Sadrâ réfère ici à *al-Hâshiyat al-qadîma (La Glose ancienne)*, laquelle est, elle aussi, un supercommentaire. L'ouvrage primitif est le *Tajrîd al-'Aqâ'id* de Nasîroddîn Tûsî (ob. 672/1273), sur lequel Mollâ 'Alî Qûshjî (ob. 879/1474, cf. *Rayhânat* III, p. 524,

nº 508) écrivit un commentaire devenu classique. Sur ce commentaire, Dawwânî écrivit une première glose (la *qadîma*), puis une deuxième (la *jadîda*), puis une troisième *(Sharh-e ajadd)*. Cf. Brockelmann, *ibid.* G II, pp. 217 ss.

Notre commentateur persan (p. 136) donne ici, en persan, le contenu du texte de Dawwânî, auquel Mollâ Sadrâ se contente de faire allusion, et qui éclaire en même temps le passage de Sharîf Jorjânî cité dans le paragraphe précédent : « Le sujet qualifié ne rentre pas dans le concept de la forme dérivée (cf. *supra*, n. 28), ni de façon générale ni de façon particulière, parce que si, dans le concept de *blanc*, par exemple, la chose générale était comprise, dire " le vêtement est le blanc " signifierait " le vêtement est toute chose blanche ". Inversement, si le vêtement avec sa particularité entrait dans le concept de blanc, le sens serait que tout vêtement est le vêtement blanc. » Les deux propositions sont évidemment fausses, puisque la répétition du qualifié dans la qualification n'entre en considération ni de façon générale ni de façon particulière, parce que ce que l'on entend par blanc, c'est la chose que l'on exprime en persan par *safîd*. « Par le raisonnement de Dawwânî, poursuit notre commentateur, on peut se convaincre que l'accident et l'accidentel ne font qu'un. On entend par accident, la *blancheur* par exemple, ce qui est compris sous la condition négative (*bi-sharti-lâ*, cf. *supra*, n. 20) qui en fait un universel non attribuable à une chose (une chose n'est pas la blancheur), et l'on entend par accidentel, le *blanc* par exemple, ce qui est compris *bi-lâ-shart* (sans condition, de façon absolue) et qui est attribuable aux choses (une chose, par exemple, est blanche). Il y a accord entre Dawwânî et Sharîf Jorjânî quant à la thèse, bien qu'il y ait une différence dans la démonstration. C'est pour cela que Mollâ Sadrâ se contente de dire : Ce propos est proche de... »

33. La référence à Nasîroddîn Tûsî est précisée nominativement par notre commentateur persan, mais sans indication de la source (p. 140). Cependant le contexte de la citation est donné en persan : « Le *mohaqqiq* Tûsî a déclaré que, considérée *in concreto*, l'existence est antérieure à la quiddité ; considérée dans la pensée, la quiddité est antérieure à l'existence. » Les quelques lignes à la suite explicitent le contraste : « Dans l'ordre de la pensée, c'est la quiddité qui est le sujet recevant le prédicat existence. *In concreto*, c'est l'existence qui est le sujet recevant en prédicat la quiddité. »

34. Terme technique, depuis Sohravardî, chez tous les *ishrâqîyûn*. Sur *hodûr ishrâqî*, « présence illuminative » parce qu'elle est « orientale », et « orientale » parce qu'elle est « illuminative », cf. déjà *supra*, n. 23 et les notes auxquelles elle réfère. Il faut avoir en la pensée tous les sens que revêtent les termes d'« Orient » et « oriental » *(ishrâqî, mashrîqî)* chez Sohravardî. Cf. principalement

nos *Prolégomènes* aux *Opera metaphysica* I, pp. 25 à 62 [et *Sagesse orientale, op. cit.*]. Parce qu'il substitue la métaphysique de l'être (l'exister) à la métaphysique des essences, Mollâ Sadrâ (notamment dans son grand commentaire de *Hikmat al-Ishrâq*) a donné quelque chose comme la version « existentielle » de la métaphysique de l'*Ishrâq* [cf. *En Islam iranien*, IV, pp. 84-95]. Ce faisant, Mollâ Sadrâ a le sentiment d'accomplir le dessein de la « théosophie orientale ». Parce que l'acte d'exister est unique en son essence, mais chaque fois individualisé dans chaque essence en acte d'exister, il ne peut pas y en avoir une connaissance conceptuelle, une re-présentation *('ilm-e sûrî)*, mais une présence immédiate. On verra plus loin (§ 111 ss., n. 65) comment « présence » et « existence » sont finalement deux notions qui se recouvrent. Les conséquences pratiques en sont facilement décelables, à travers l'imâmologie, pour la forme même de l'expérience spirituelle. Sohravardî avait de son côté, dès le VIe/XIIe siècle, pris position contre le péripatétisme, les formes substantielles, etc. (cf. ses *Motârahât*). On a parfois l'impression, lorsqu'il fait de l'existence un *i'tibâr* (une manière de considérer la quiddité) que c'est pour la même raison que celle qui impose à Mollâ Sadrâ de reconnaître à l'existence la primauté sur la quiddité. La recherche comparative doit aller ici en profondeur.

35. Khatîb Râzî est la dénomination courante à la fois de Fakhroddîn Râzî et de son père, Abû'l-Qâsim 'Omar (sur celui-ci, *Rayhânat* I, p. 400, n° 915), lui-même théologien du *Kalâm* sunnite. Quant à son fils qui est ici en question, Fakhroddîn Mohammad ibn 'Omar, il était né à Ray et mourut à Hérat en 606/1209. C'est une des grandes figures de philosophes et théologiens sunnites. Écrivain prolifique, il a traité du *Kalâm*, de la philosophie, du *Tafsîr*, des sciences (i.e. la physiognomonie), etc. ; cf. *Rayhânat* III, pp. 162 ss., n° 316. Sur son ontologie, avec laquelle celle de Mollâ Sadrâ forme un vif contraste, cf. son *Kitâb al-mabâhith al-mashriyîya*, Haydarâbâd 1343 h., vol. I, pp. 10 ss.

36. Sur Jalâl Dawwâni, cf. *supra*, n. 32.

37. Avec ce nom, nous rencontrons une de ces dynasties familiales de philosophes et de spirituels, comme en a tant connues l'Iran shî'ite. Sayyed Sadroddîn Mohammad ibn Ibrahîm Hosaynî Shîrâzî Dashtakî (ne pas le confrondre avec notre Mollâ Sadrâ, qui est, lui aussi, un Sadroddîn Mohammad Shîrâzî !) est une grande figure de philosophe imâmite ; il est désigné sous les surnoms honorifiques de Amîr Sadroddîn, Sayyed al-Hokamâ. Il mourut, assassiné par les Turcomans, le vendredi 12 Ramadân 903/1497 (Brockelmann II, p. 307, donne comme date 898/1492 ?) et est enseveli à Shîrâz. Cf. *Rayhânat* II, pp. 464-465, n° 847. Son fils, Amîr Ghiyâthoddîn

Mansûr (*Rayhânat* III, p. 166, n° 276) est également une éminente personnalité de philosophe shî'ite (surnommé par les siens la « onzième Intelligence » !). Il mourut en 940/1533 ou 949/1542, et fut enseveli à Shîrâz, comme son père, dans le cimetière de la Madrasa Mansûrîya. Les œuvres du père et du fils sont nombreuses et importantes pour l'histoire de la philosophie en Iran. Il arrive que l'on confonde les deux auteurs (Brockelmann II, 307, et suppl. II, 593). C'est pourquoi il y aurait intérêt à leur consacrer une monographie sérieuse. Une œuvre particulièrement importante de Sayyed Ghiyâthoddîn Mansûr concerne la théosophie orientale *(ishrâq)* ; c'est son commentaire des *Temples de la Lumière (Hayâkil al-Nûr)* de Sohravardî, où il repousse les objections que Jalâl Dawwânî (*supra*, n. 32) avait formulées dans son commentaire du même traité. Enfin il ne faut pas oublier le petit-fils : Sayyed Mohammad ibn Ghiyâthoddîn Mansûr, surnommé Amîr Sadroddîn II. Ce fut une personnalité spirituelle particulièrement marquante. Cf. *Rayhânat* II, p. 465, n° 848 (Brockelmann Suppl. II, p. 594).

38. Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz, p. 104, *ultima*) déclare que c'est une illusion de croire « qu'une chose, lorsqu'elle est considérée pour soi-même, c'est-à-dire sans considération d'existence ou de non-existence, possède cependant une sorte d'existence qui n'est ni son œuvre ni l'œuvre d'un autre ».

39. Ces cinq catégories sont les suivantes, nous rappelle le commentateur persan (p. 157) : 1) Il y a l'antériorité par la causalité, comme celle du mouvement de la main par rapport au mouvement de la clef. 2) Il y a l'antériorité par la nature, comme celle de la partie par rapport au tout. 3) Il y a l'antériorité par le temps, comme celle d'aujourd'hui par rapport à demain. 4) Il y a l'antériorité par le rang, comme celle de l'*imâm* (celui qui se tient devant) par rapport au *ma'mûm* (celui devant qui il se tient). 5) Il y a l'antériorité par la dignité, comme celle du précellent *(fâdil)* par rapport à celui qu'il surpasse *(mafdûl)*.

40. Cf. *supra*, n. 38. Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz p. 107, ligne 26) explique les mots « *min ghayr ta'ammol lahâ* » du texte p. 31, ligne 19.

41. Cf. le commentaire persan, p. 159 : « C'est le cas, par exemple, de la blancheur considérée comme le genre de cette couleur, dont la pensée considère comme différence spécifique d'être ce qui contracte la vue, car en fait ce n'est pas là une composition *in concreto*, ni un genre et une différence à proprement parler ; c'est la pensée qui les distingue comme telle (analyse ainsi la blancheur) ; il n'y a *in concreto* qu'une seule chose ; il n'y a pas lieu de parler de qualification par un prédicat. » Sur l'importance de ces § 77-80, cf. *supra*, introduction IV, 2, pp. 67 ss.

42. Sur l'universel naturel *(kollî tabî'î)*, cf. *supra*, n. 11 et 20. On rappelle que les cinq prédicables sont : le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident.

43. Sur les *Ta'lîqât* d'Avicenne et l'état des manuscrits, cf. G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire 1950, pp. 19-21 ; Yahya Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sînâ* (Publications de l'université de Téhéran, n° 206), Téhéran 1954, pp. 60-64.

44. Il vaut la peine de remarquer que ce sont les termes mêmes dont se sert Sohravardî pour expliquer, lui aussi, sa conversion philosophique : comment la vision directe l'arracha à la cosmologie des péripatéticiens, qui l'avait rendu aveugle au monde des êtres de pure Lumière et à leur multitude. Cf. notre édition de *Hikmat al-Ishrâq*, § 166, pp. 156-157, et nos Prolégomènes en français, pp. 33 ss [ainsi que *La Sagesse orientale, op. cit.*].

45. Sur cette notion chez Ibn 'Arabî et son école, cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 94 et 226, n. 18, et A. E. 'Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Dîn Ibnul-'Arabî*, Cambridge 1939, pp. 47-53. Les *a'yân thâbita* sont en somme les archétypes éternels des choses. Comme l'observe M. 'Affifi, la théorie d'Ibn 'Arabî cumule la théorie platonicienne des Idées, la doctrine *ishrâqî* de l'existence idéale *(wojûd dhihnî)* et la doctrine scolastique identifiant la substance et les attributs. Ils sont le contenu de la Connaissance éternelle de Dieu, laquelle est identique à sa Connaissance de soi. Les *a'yân thâbita* ont un double aspect. Sous le premier aspect, ils sont les idées intelligibles dans l'entendement divin ; c'est pourquoi, d'une part, ils sont permanents, éternels *(thâbita)*, et d'autre part Ibn 'Arabî les désigne aussi comme *mâhîyât* (quiddités). Sous le second aspect, ce sont des modes *particuliers* de l'Essence divine, ce qui correspond au mot *a'yân* (les *singularia*) et à leur désignation éventuelle comme *howîya*, ipséité, individualité essentielle (d'où notre expression d'*heccéités éternelles*). (Sur le terme d'*heccéité* désignant la différence individuante de la quiddité comme « une détermination intrinsèque qui lui confère la singularité », cf. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Paris 1952, pp. 464 ss.). Si les *a'yân thâbita* sont non existants, ce n'est pas qu'ils soient sans réalité ni être, mais c'est qu'ils n'ont pas d'existence *ad extra*, séparément de l'Essence divine dont ils sont les états. C'est pourquoi Ibn 'Arabî les désigne comme les *correlata* logiques des Noms divins. Quelle est leur relation avec la puissance créatrice de Dieu ? (C'est là interroger sur le *sirr al-qadar*, le secret de la prédestinée.) Comment deviennent-ils des existants extérieurs, *in concreto* ? Ces questions restent celées au plus parfait mystique. Pourtant Ibn 'Arabî admet qu'il puisse arriver qu'un mystique obtienne au moins connaissance de son propre *'ayn* (sa

propre heccéité, son propre archétype éternel). « Il peut arriver que Dieu révèle au mystique son *'ayn al-thâbita* et la succession infinie de ses états, de telle sorte que le mystique se connaisse soi-même de la même manière que Dieu le connaît, parce qu'il aura alors dérivé sa connaissance de la même source que Dieu » (*ibid.* p. 53 et *Fosûs* d'Ibn 'Arabî, éd. Affifi, p. 47).

De son côté, le commentateur persan explique ainsi (p. 164) ces « *a'yân thâbita* qui n'exhalent aucun parfum d'existence réelle ». « C'est parce que, dit-il, les quiddités que désignent les *a'yân thâbita* n'existent par essence ni dans la connaissance ni dans l'ordre concret, mais elles existent dans la connaissance par l'existence de l'Être Divin (*Haqq*), laquelle est rapportée par essence à l'Être Divin, et par accident et au sens figuré à ces quiddités. Dans l'ordre concret également, elles sont existantes par les existences qui sont les réalités primaires et existantes par essence, et auxquelles les quiddités sont unies par un mode d'union *sui generis*. »

46. Cf. l'édition des *Mobâhathât* donnée par A. Badawî (dans son livre *Aristû 'inda'l-'Arâb*, Le Caire 1947). Le passage cité par Mollâ Sadrâ s'y trouve p. 241. Il fait partie d'une lettre que M. Badawî a extraite du *corpus* des *Mobâhathât*, tel que le lui présentait son manuscrit, pour la publier à la suite des *Mobâhathât*, sous un titre groupant des *Rasâ'il khâssa bi-Ibn Sînâ*. Il semble cependant que de son côté Mollâ Sadrâ y réfère comme à une lettre faisant corps avec l'ensemble des *Mobâhathât*.

47. *Ahkâm nafsîya.* Une glose de l'ancienne lithographie de Téhéran (p. 48, dans la marge du haut) explique ainsi ce terme : « Ce sont les déterminations abstraites (*ahkâm montazi'îya*) de l'essence même des nombres, telles que la parité et l'imparité. »

48. Ce qui est en jeu, c'est en effet le sens de la thèse de l'unicité de l'être-existence (*wahdat al-wojûd*). Comme le remarque le commentateur persan (pp. 165-166) : « Le propos visé, c'est l'accord entre la thèse de l'unicité de l'être ou existence, qui reconnaît dans les existences une racine (*sinkh*) unique, et celle de la pluralité de l'être ou existence, classique chez les péripatéticiens, lesquels reconnaissent les existences comme différenciées par l'essence et l'espèce. » Il est, en tout cas, tout à fait déplacé et impropre de parler de monisme existentiel, comme on l'a fait en Occident, puisque existentiellement (c'est-à-dire quant à la *mawjûdîya*), *chaque* existant *est* précisément sa propre quiddité (l'existence étant la quiddité elle-même en acte d'exister), c'est-à-dire ce qui le différencie d'un autre. (On a l'impression que ceux qui parlent ici de monisme existentiel continuent de penser en termes d'une métaphysique des essences.) Les êtres sont *un* dans l'existence qui justement les actualise comme

différents les uns des autres. Ce n'est ni une unité arithmétique, ni un totalitarisme de l'être, mais une unité qui est le fondement même de la pluralité.

49. *Riwâqîyûn*, adjectif formé sur le mot *riwâq* (ou *rowâq*) : galerie, portique devant une maison, voile ou rideau devant une tente. Ce qu'en général les philosophes de l'Islam entendent par stoïciens est un peu flottant ; ils ont connu des doctrines stoïciennes authentiques, et de nombreuses prises de position (notamment chez les anti-péripatéticiens) dénotent une inspiration ou une affinité stoïcienne. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique*, I, chap. v, p. 224, où nous avons groupé certains renseignements dus à Ahmad ibn Tayyib Sarakhshî (ob. 286/899), élève d'al-Kindî, concernant les appellations sous lesquelles sont désignés les stoïciens. Mais le terme *riwâqîyûn* prend de l'extension et sert à beaucoup de choses. Les *ishrâqîyûn* de l'école de Sohravardî sont désignés tantôt comme des platoniciens, tantôt comme des stoïciens. Au début du XIXe siècle, un théosophe shî'ite, Ja'far Kashfî, met en correspondance les niveaux de l'herméneutique du Qorân et les écoles de philosophes. Au *tafsîr*, exégèse littérale, correspondent les péripatéticiens. Au *ta'wîl* (science de ce qui est derrière le *voile*) correspondent les stoïciens. Au *tafhîm* (compréhension de l'ésotérique, connaissance « orientale ») correspondent les *ishrâqîyûn*. Cf. notre *Histoire*, chap. I, § 1 *in fine*.

50. Sur Sohravardî, cf. *supra*, n. 26.

51. Sur Dawwânî, cf. *supra*, n. 32.

52. Sur Sadroddîn Dashtakî Shîrâzî, cf. *supra*, n. 37.

53. Notre commentateur persan précise (p. 173) : « ... et qui professe que l'Existence [l'Être] Nécessaire n'a pas de quiddité ; dans ce cas, en effet, ce qu'elle instaure dans l'être ne sera pas quelque chose d'inhérent à sa quiddité [puisqu'elle n'en a pas], mais quelque chose d'inhérent à son acte d'exister. D'où, l'hypothèse envisagée n'aurait pas pour conséquence que le *Protoktistos* consistât en une abstraction opérée par la pensée. »

54. *Qawl 'arshî.* En général nos philosophes (cf. les *Talwîhât 'arshîya* de Sohravardî) veulent désigner ainsi une thèse d'inspiration personnelle, c'est-à-dire inspirée au cœur qui est le Trône du Miséricordieux. C'est ce que propose une glose donnée dans l'ancienne lithographie de Téhéran (en marge p. 55, de Mîrzâ Ahmad Ardakânî). « Le Trône, c'est le cœur du croyant qui est la Maison de Dieu, le lieu de sa Manifestation *(zohûr)*, le siège de sa Miséricorde. C'est donc une proposition qui s'origine au Trône de la Miséricorde sur lequel Il siège, c'est-à-dire la propre âme de l'auteur. Il s'agit d'une inspiration donnée à son cœur. On pourrait également comprendre qu'il

veuille signifier un problème si élevé que la plupart des intellects n'y peuvent atteindre. » C'est également ce dernier sens que retient Shaykh Ahmad Ahsâ'î avant de rejoindre le premier, au cours d'une page mettant en œuvre le symbolisme très dense du motif du Trône dans la théosophie shî'ite. (Sur les quatre colonnes du Trône, ayant chacune leur couleur symbolique et typifiée chacune par l'une des figures de la tétrade archangélique : Seraphiel, Gabriel, Michaël, Azraël, cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 292 ; cf. encore *infra*, n. 94. « *Qawl 'arshî*, c'est-à-dire, écrit Shaykh Ahmad, proposition ou problème élevé, parce qu'on signifie souvent par le Trône ce qui est élevé, vu que le Trône est le plus élevé des existants. Ou bien encore noble *(sharîf)* problème, de même que le Trône est la plus noble des formes épiphaniques *(mazâhir)*, puisqu'il est les trésors de chaque chose. Dans ce verset qorânique en effet : " Point de chose qui n'ait chez nous *('inda-nâ)* ses trésors " (15:21), ce chez nous désigne le Trône. Le pluriel du mot trésors se rapporte à chaque existant individuel. En effet, chaque chose individuelle a son être *(kawn)* dans la colonne droite supérieure du Trône ; elle a une quiddité *('ayn)* dans la colonne droite inférieure du Trône ; elle a quantité et mesure dans la colonne gauche supérieure ; elle a une nature dans la colonne gauche inférieure ; elle a une forme substantielle dans le Trône lui-même ; elle a une *materia prima (hayûlî)* dans la concrétisation de la colonne droite inférieure ; une forme d'ombre *(sûrat zillîya)* dans l'image de celle-ci (*mithâl*, corps subtil) ; une matière concrète *(mâdda)* dans le corps matériel de celle-ci. Elle a quatre colonnes (*arkân* : éléments) dans sa seconde existence (c'est-à-dire son existence au monde élémentaire) et quatre qualités naturelles dans ces éléments. Ainsi en est-il pour chaque chose. Chaque chose, en sa descente et en sa remontée, a des trésors innombrables dans le Trône, d'où le verset cité ci-dessus, et le singulier de la chose et le pluriel de ses trésors, tous étant dans le Trône. On peut également comprendre *qawl 'arshî* comme signifiant problème subtil et secret profond, parce que le Trône est la forme épiphanique *(mazhar)* de l'action instauratrice, des causes des choses et de la Connaissance ésotérique. Ou bien parce qu'il est le lieu où reçut l'inspiration le Médiateur entre Dieu et sa création (le Prophète) ; le Trône, c'est-à-dire son cœur, selon ce que Dieu dit : " Ni mon ciel ni ma terre ne peuvent me contenir, mais le cœur de mon serviteur croyant me contient. " L'auteur [Mollâ Sadrâ] veut donc signifier par là que la schématisation de l'être, telle qu'il va la proposer, résulte d'une inspiration qui fut donnée à son cœur » (éd. Tabrîz, p. 136).

55. Sur *Nafas al-Rahmân*, cf. déjà *supra*, n. 14. Pour la confrontation des positions, relevons ce qui suit. Shaykh Ahmad Ahsâ'î observe (éd. Tabrîz p. 140) : « Mollâ Ahmad Yazdî dans ses Gloses

(Ta'lîqat) sur le présent livre, fait, au passage où l'auteur déclare que le Premier Émané est désigné aussi comme l'Être divin dont et par qui est créé la création, la remarque suivante : on rapporte également que l'un des Maîtres a dit qu'on le désignait aussi comme la Volonté foncière *(mashî'at)*, ainsi qu'il est dit dans ce *hadîth* : Dieu a créé la Volonté foncière comme telle. Ensuite de et par cette Volonté foncière, il a créé les choses (*ashyâ'*, les voulues). » Mollâ Ahmad Yazdî propose alors de comprendre la manière dont cette Volonté foncière, nonobstant son unité, puisqu'elle est identique à l'Essence divine, se rattache aux choses multiples et diverses, de la même manière qu'en termes d'ontologie l'être déployé, nonobstant son unité dans son acte d'être, se rattache aux quiddités multiples et différentes. Mais Shaykh Ahmad observe : « Ce raisonnement, comme celui de l'auteur, celui des philosophes en général, reviennent au même. La cause première, selon eux, est Dieu, et le Premier Émané *(Sâdir awwal)* est son instauration *(ibdâ')* ; il pénètre dans les choses, celles-ci sont composées de lui, comme le dit l'auteur : dans les Intelligences, il est Intelligence. Et la Volonté foncière est, selon eux, identique à l'Essence divine. Tout cela est illusoire. Notre doctrine à nous, c'est la doctrine de nos Imâms, et c'est celle-ci : la Cause première, c'est la Cause prochaine, et c'est l'Agir divin. Le Premier qui en émane *(Sâdir awwal)*, c'est l'être de la Réalité Mohammadienne (*Haqîqat Mohammadîya*, cf. *supra*, n. 6, 8, 11, 15, 21), et toutes les choses sont composées des irradiations de cette Réalité. L'agir de Dieu c'est à la fois sa Volonté foncière et son acte de volition. Comme le dit le huitième Imâm, l'Imâm Rezâ (ob. 203/818) : La Volonté foncière *(mashî'at)*, l'acte de volition *(irâdat)*, l'instauration *(ibdâ')*, sont trois noms pour une seule chose et une seule idée. Shaykh Sadûq (Ibn Bâbûyeh, *infra*, n. 91) rapporte, dans son *Kitâb al-Tawhîd*, cet autre propos de l'Imâm Rezâ : La Volonté foncière et l'acte de volition sont des qualifications des actes [de l'*agir*]. Quiconque pense que Dieu en soi ne cesse d'être voulant et désirant de nouveau, n'est pas un vrai Unitarien *(mowahhid)* » (éd. Tabrîz p. 140).

56. Le terme a déjà fait son apparition ci-dessus (cf. n. 12). L'intervention du terme de *hikâyat* chez nos philosophes est toujours intéressante, à cause de tout ce qu'il connote : en grammaire, la figure qui comporte un solécisme volontaire ; ailleurs, l'idée du récit qui est une *mimésis*, une imitation, et qui conduit à se demander quel est le sens à la fois de l'histoire et de l'historien. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, p. 110, n. 225. On notera ici le terme qui le double : *'onwânât*. Le terme *'onwân* : titre d'un livre, frontispice, intitulation, légende, était déjà apparu ci-dessus (§ 17), où il se substituait en somme à l'idée de *mafhûm* universel, celui-ci n'étant qu'une intitulation pour ce qui est réel, à savoir l'acte d'exister *in concreto*, individuellement.

57. Le commentateur persan (pp. 175-176) précise : « Cela, parce que le relatif est inintelligible séparément ; il n'est intelligible que si l'on a intelligé son corrélatif. Or, le fait est que les quiddités se suffisent à elles-mêmes pour être intelligées ; leur intellection ne présuppose pas l'intellection d'autre chose. Donc l'antécédent, à savoir que l'instauration se situerait au niveau des quiddités, est faux. Quant à la preuve du lien de conséquence, elle se déduit de ce qui a été montré précédemment, à savoir que ce qui est par essence l'objet instauré est en corrélation essentielle avec celui qui en est l'instaurateur, et son concept en est inséparable. »

58. Le terme *maj'ûl* est le terme technique employé jusqu'ici par Mollâ Sadrâ, et que nous avons toujours traduit par l'instauré, l'objet de l'instauration, etc. D'autre part, le terme *mobda'* est un terme caractéristique de la métaphysique et de la cosmogonie ismaéliennes, où il désigne ceux des êtres suscités par l'Instauration primordiale *(ibdâ')*. Mais il y a une différence entre la métaphysique ismaélienne et celle de Mollâ Sadrâ. Pour la métaphysique ismaélienne, le Principe *(Mobdi')* n'est pas l'Être premier, mais le Super-Être (*hyperousion*, cf. *supra*, n. 8 et *infra*, n. 113). L'Être premier c'est l'Être primordialement constitué, l'Instauré primordial *(al-Mobda' al-awwal)*, c'est-à-dire la Première Intelligence, celle que le lexique ismaélien désigne comme le *Sâbiq* (Celui qui précède). Le terme *Dâr al-Ibdâ'* (ou *'âlam al-Amr*, le monde de l'Impératif divin) y désigne le Plérôme des Intelligences archangéliques, par contraste avec le *'âlam al-khalq* (monde de la création, monde créaturel, qui en procède). Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v. Il reste que la juxtaposition des termes *al-Maj'ûl al-Mobda'*, dans l'intitulation du présent chapitre de Mollâ Sadrâ, apparaît un peu comme un pléonasme. D'autre part, c'est tout l'ensemble de l'être que Mollâ Sadrâ considère ici dans sa *maj'ûlîya*.

59. La référence de Mollâ Sadrâ à ce qu'il a déjà affirmé au début du livre (§ 2) appelle l'attention sur ce qui caractérise cette philosophie en Islam, dès avant même Sohravardî, et ce pour quoi nous préférons traduire *hikmat* par théosophie (cf. *supra*, n. 2). C'est que l'on ignore ici la frontière qui, en philosophie occidentale, délimite le domaine de la philosophie et le domaine de la théologie, et qui fut tracée dès l'époque du thomisme médiéval. Pour Mollâ Sadrâ comme pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î, comme pour leurs devanciers et pour leurs successeurs, la philosophie ne se sépare pas de ce que l'on désigne globalement en persan comme *'irfân-e shî'î* (gnose shî'ite, théosophie mystique). La philosophie, comme telle, tend à l'exégèse spirituelle des Révélations divines : *pistis* et *gnosis* sont inséparables. C'est à Jacob Bœhme qu'il faudrait penser ici. De son côté, notre commentateur persan précise (pp. 181-182) : « Sache que le mot *îmân*, dans la langue courante, a le sens d'assentiment *(tasdîq)*, mais au

sens vrai *(haqîqat)* le mot revient au sens du terme *hikmat* (sagesse, *theo-sophia*), lequel désigne la gnose des Vraies Réalités *('ilm-e haqâ'iq)* constituant les existants tels qu'ils sont en leur vérité. Ce qui existe, c'est l'Être Divin lui-même, ce sont ses Attributs et ses Opérations, rien d'autre. Donc la foi dans les Attributs divins est impliquée dans la foi en Dieu, et la foi dans les Paroles, la foi dans les Signes, la foi dans les Livres, la foi dans les Envoyés, sont des subdivisions de la foi dans les Opérations divines. »

60. *Borhân mashriqî.* De nouveau, nous retrouvons le lexique de l'*Ishrâq* (cf. *supra*, n. 34). De Mollâ Isma'îl Ispahânî, cette glose (lithogr. Téhéran p. 63) : « C'est-à-dire preuve qui se lève à l'Orient de l'Intelligence, comme je l'ai entendu dire par mon maître », c'est-à-dire probablement par Mollâ 'Alî Nûrî Ispahânî (cf. *supra*, n. 24). C'est aussi le sens de l'Orient chez Sohravardî. De Mollâ Ahmad Yazdî (ou Ardakânî Shîrâzî ?) *(ibid.)* : « Mon maître éminent a dit : C'est-à-dire preuve qui émane de l'Orient au sens vrai (*al-mashriq al-haqîqî*, cf. Sohravardî), c'est-à-dire la Source émanatrice *(al-Mabda' al-fayyâd)*, indication que cette preuve ne peut manquer son but. Je déclare : on peut dire aussi, puisque le résultat de la preuve est l'existence de l'Être Divin, c'est-à-dire du Soleil au sens vrai *(al-shams al-haqîqî)*, que c'est pour cette raison que l'auteur a ainsi intitulé cette preuve. Peut-être est-ce là un aspect auquel pensait mon défunt maître. On pourrait dire aussi que l'auteur pense que sa démonstration est d'une évidence si parfaite qu'elle n'a absolument pas besoin de prémisses venant d'ailleurs. » De son côté, Shaykh Ahmad Ahsâ'î déclare (éd. Tabrîz, p. 154) : « Orientale, c'est-à-dire qui s'origine à l'Orient de l'être *(mashriq al-wojûd)*, ou bien dont Dieu a fait se lever la lumière *(ishrâq)* sur son cœur, de sorte qu'elle est vraie, puisqu'elle est une inspiration venant de lui, celle à laquelle le Prophète faisait allusion en disant : " Une lumière s'est levée au matin de la prééternité ", etc. On peut y voir aussi une allusion au fait qu'elle soit une preuve donnant le pourquoi, et non pas le simple fait. Ou bien encore : c'est une preuve qui fait tomber les voiles, comme par allusion à ce verset : " Nous ne leur avons donné aucun voile pour s'en abriter " (18:89). Ou tout simplement : orientale *(mashriqî)*, parce qu'elle suit la voie des philosophes *ishrâqîyûn (tarîqat Ahl al-Ishrâq)* ». Cf. encore *infra*, n. 75.

61. Ce sont les deux premiers cas envisagés dans la note 20 (cf. aussi n. 13 et 42). L'état indéterminé ou absolu *(motlaq)* de la quiddité (ni générale ni singulière), c'est l'état que le commentateur persan désigne ici par le terme abstrait de *lâ-bi-shartîyat*. L'état négativement conditionné, celui de l'universel logique, c'est celui de *bi-shartilâ'îyat*. Nous avons déjà attiré l'attention (cf. introduction p. 62) sur l'avantage dont disposent les philosophes persans pour la formation

des termes abstraits : penser un groupe de mots ou de particules arabes comme s'il s'agissait d'un terme composé indo-européen et munir le tout d'une désinence, voire empruntée à l'arabe même, pour donner au nouveau composé une signification abstraite. Les deux exemples ci-dessus en sont l'illustration (nous en avons rencontré un autre dans le terme *tahaqqoqon-mâ'î*). Pour le raisonnement qui suit, ne pas oublier que l'*être* est toujours pris au sens d'*exister*, non pas au sens du verbe *être* unissant le prédicat au sujet. Ou plutôt, faut-il dire, celui-ci présuppose celui-là. Une quiddité ne peut pas être *vraie*, si elle n'existe pas, si elle n'a pas l'être. Mais elle n'existe, elle n'a l'être, que comme chose *vraie*. Elle est l'attribut qualifiant son propre acte d'exister. Dire que le noir consiste dans sa nigritude, même s'il n'existe pas de choses noires, c'est manquer le problème de l'être, et se contenter de la chimère de l'être qui serait de l'être tout en n'existant pas. Comme l'ont marqué les § 78-79 ci-dessus, le semblant d'existence que possède la quiddité abstraite, est analogue à la virtualité de la *materia prima* à l'égard des formes : pour que la matière soit dans cette virtualité, il faut que l'être-en-acte de la virtualité comme telle consiste dans cette virtualité même de la matière. Mais, dès que la virtualité entre enfin en acte, précisément elle n'est plus une virtualité.

62. Ce qui veut dire qu'en fait il n'y a pas de contingence. Si une chose possible n'existe pas, c'est qu'en fait elle ne peut pas exister (sa « cause parfaite » n'est pas donnée). Si elle existe, c'est que, tout en étant possible en soi, elle existe d'une manière nécessaire *ab alio (bi-ghayri-hi)*. On a rappelé ci-dessus note 30, à propos de ces trois « dimensions » intelligibles (le nécessaire, le possible nécessaire *ab alio* et le possible en soi), la théorie avicennienne de la procession des Intelligences.

63. C'est-à-dire, selon les *'orafâ'* et les théosophes, hormis la Face divine de cette chose, son Esprit-Saint, son Imâm (cf. *infra*, n. 65 et 102). Sur ce thème chez 'Abdol-Karîm Gîlî, cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 188 ; p. 288, n. 272. Sur le thème de l'Imâm comme Face divine, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v. face ; [cf. *Face de Dieu, Face de l'homme*, Paris, Flammarion, 1983, pp. 237-259]. Et cf. *infra*, n. 69.

64. Ici commence à se préciser l'équivalence des notions d'existence *(wojûd)* et de présence *(hodûr)*, présence à soi-même. Toute la métaphysique de l'être, chez Mollâ Sadrâ, est orientée vers ce sommet (cf. encore *infra*, n. 77). Aussi bien est-ce là, déjà chez Sohravardî, tout le sens et toute l'aspiration de la philosophie de l'*Ishrâq*, tout ce que connotent les termes de son lexique technique (cf. ici n. 23, 60, 75). On peut le constater tout au long de la seconde partie

de *Hikmat al-Ishrâq*, comme aussi dans ce dialogue inouï avec un Aristote platonicien, que Sohravardî situe en *Jâbarsâ* et qui est la meilleure des initiations à la connaissance et à la conscience de soi (*Talwîhât*, pp. 70 ss. de notre édition *Opera metaphysica* I ; cf. notre *Histoire de la philosophie islamique* I, chap. VII). D'une part, cette notion prédominante de Présence se développe, chez Mollâ Sadrâ, dans le sens d'une « métaphysique du témoignage » comme intériorisation de l'imâmologie (de l'Imâm comme témoin, *infra*, n. 65) ; d'autre part, l'accentuation du contraste entre « présence à soi-même » et « retard sur soi-même » *(ta'akhkhor)* fera s'esquisser (*infra*, § 146-147, n. 112-113) une métaphysique de l'Esprit et des Esprits-Saints.

65. Nous avons signalé dans l'introduction (*supra*, pp. 10 ss.) la date à laquelle Mollâ Sadrâ précise avoir reçu comme une inspiration s'imposant à lui, l'idée de l'unification *(ittihâd)* du sujet qui intellige *('âqil)* et de son intellection en acte *('aql)*, et partant, de la forme intelligée par lui (il fait allusion expressément à cette inspiration dans le présent paragraphe ; notons que l'unification du sujet qui intellige et de la forme intelligée, ne pose pas *eo ipso* la fusion unitive de l'intelligence agente et de l'intellect humain). En fait, cette identification du *'âqil* avec le *ma'qûl*, Avicenne déjà l'avait professée un certain temps, puis y avait renoncé tout en reprochant à Porphyre d'en être l'auteur, en termes tels que Sohravardî en restait scandalisé (cf. *Talwîhât*, p. 69 ; *Motârahât*, pp. 474 ss.). En tout cas, à un moment précis de sa vie, la doctrine s'en impose à Mollâ Sadrâ, et elle a une répercussion importante sur sa philosophie de penseur shî'ite. Nous avons toujours employé les termes de « forme de perception », « forme d'intellection » (*sûrat idrâkîya, sûrat 'aqlîya*, les termes de forme cognitive, forme intellective, eussent été aussi justes, cf. § 113) ; « forme intelligible » aurait peut-être eu le défaut de suggérer une virtualité (ce qui peut devenir l'intelligé en acte). Nous avons donné un aperçu dans l'introduction (pp. 70 ss.), des coordonnées de la présente page, si dense. Cette unification du *'âqil* et de *'aql* ou *ma'qûl*, Mollâ Sadrâ y réfère à plusieurs reprises dans son grand commentaire des *Osûl al-Kâfî* de Kolaynî, notamment dans le Traité de l'Imâm (*Kitâb al-Hojjat, Sharh*, lithogr. Téhéran, pp. 476 et 491, cf. encore *infra*, n. 79), parce qu'elle est la clef qui lui permet l'approfondissement, l'« intériorisation » de l'imâmologie. Nous essayons ici de récapituler les principales phases de l'exposé.

1) Une chose matérielle, inerte et inconsciente, n'est pas présente à une autre. Rien de ce qui est séparé et dispersé dans l'étendue sensible ne peut être *présent* à quelque chose d'autre, ni avoir *la présence* de quelque chose. Seul un être spirituel peut être présent à un être spirituel et en avoir en soi la présence.

2) Être présent *(hodûr)*, c'est être témoin *(shâhid)*. Cela présuppose la présence de la forme d'une chose ou d'un être à un autre être. Deux formes du *nomen agentis* : le *shâhid*, c'est celui à qui elle est présente. Le *shahîd*, c'est le témoignant, la force par laquelle se produisent la vision du témoin *(shohûd)* et la présence *(hodûr)* (*ibid.* p. 484).

3) D'autre part, de nombreux *hadîth* des Imâms nous enseignent que les Douze Imâms sont les Témoins (*shohadâ'*, pluriel de *shahîd* ; ils sont sur l'*A'râf*, mieux ils sont l'*A'râf* même). Ici alors l'unité de *'âqil* et *ma'qûl* joue un rôle décisif, puisqu'elle fait comprendre comment chaque Imâm comme tel, en tant que Sage de Dieu, est en même temps sagesse, à la fois connaissant *et* connaissance même (cf. *supra*, n. 29 *in fine*). Corollairement l'intellection de l'Imâm par le fidèle qui l'intellige, opère en celui-ci la présence de l'Imâm, en ce sens que la forme de l'Imâm n'est pas seulement forme intelligée mais, comme telle aussi forme intellective, forme qui intellige (ici § 113). L'Imâm devient alors l'Imâm intérieur *(Imâm dâkhilî)*, la Preuve ou le Garant intérieur *(hojjat bâtina)*. L'Imâm est alors la conscience active dans l'homme (le *shahîd* de ce *shâhid*, ce qui met au présent sa présence, *ibid.* pp. 477, 485).

4) En outre, les Douze Imâms ne sont pas seulement les Trésoriers de la science divine, ils sont les Trésors mêmes (c'est-à-dire à la fois connaissant *et* connaissance), c'est-à-dire qu'ils sont cela même que connaît cette connaissance divine (p. 491, suivant pas à pas le texte du *hadîth*). Or, tout ce qui est objet de sa connaissance l'Être Divin le connaît en se connaissant soi-même, c'est-à-dire comme connaissance de soi-même. Ce que l'Être Divin connaît ainsi, ce sont les formes des choses. De même qu'Il connaît les êtres de la cosmogenèse par leurs anges (intelligences et âmes), c'est par les Imâms et les *Awliyâ* qu'Il connaît les êtres accomplissant leur Retour vers Lui (p. 475, ce parallélisme est essentiel). L'Imâm est le Témoin que Dieu regarde et par qui Il regarde : c'est par son « Imâm intérieur » qu'Il connaît son fidèle. D'où, sur la fameuse devise *man 'arafa nafsaho faqad 'arafa Rabbaho* (celui qui se connaît soi-même connaît son Seigneur), nous voyons se superposer comme en étant l'équivalent, la formule *man 'arafa Imâmaho faqad 'arafa Rabbaho* (celui qui connaît son Imâm, connaît son Seigneur). Le lien entre la philosophie et la spiritualité shî'ite se révèle ainsi en profondeur. La métaphysique *ishrâqî* de la Présence culmine en une métaphysique de l'Imâmat comme Présence divine à l'homme présent à son Imâm ; les Imâms, comme Témoins, sont cette Présence. Plus loin encore (§ 146-147) on comprendra justement comment, en étant Présence, l'être s'arrache aux conditions déterminant l'inconscience et la mort, et partant, dans la mesure où il est Présence et Témoin, il est être *pour au-delà* de la mort (n. 112-113).

66. L'intelligé et l'intellectif, cf. le *noêtos* et le *noêros*, chez Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1933, index s.v.

67. Ce passage, tel qu'il est donné dans le commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz, p. 188) comporte une variante qui élargit notablement le texte (cf. p. 51 du texte arabe, apparat critique des lignes 10-14). A partir des mots terminant l'alinéa précédent de notre traduction : « Sinon... l'existence de cette forme d'intellection ne consisterait pas, etc. », la variante donne ceci (où s'annonce quelque chose comme une dialectique du *Begriff*) : « Sinon, s'ensuivrait quelque chose d'absurde, parce que, lorsque nous considérons et observons attentivement la forme d'intellection, et que nous nous abstenons de considérer le sujet qui intellige, alors cette forme d'intellection, considérée ainsi, est-elle objet d'intellection (*ma'qûla*, intelligée) ? Si elle ne l'est pas, c'est que le mode de son exister ne consiste pas à être objet d'intellection (ne consiste pas dans sa *ma'qûlîya*) ; non, elle est objet d'intellection en puissance, non pas en acte. Or l'hypothèse posait le contraire, à savoir que son acte d'exister consiste précisément à être objet d'intellection. A son tour, si cette considération de la forme, consistant à la considérer indépendamment de tout ce qui est autre qu'elle, est elle-même objet d'intellection, alors nécessairement cette forme est aussi, dans cette considération, sujet qui intellige, puisqu'il est inconcevable que l'état d'objet intelligé (la *ma'qûlîya*) soit actualisée en l'absence d'un sujet qui intellige (c'est-à-dire sans qu'il y ait une *'âqilîya*), ainsi qu'il en va pour les corrélatifs. Dès que nous supposons l'existence de la forme intelligée comme séparée de tout ce qui est autre qu'elle, elle est à soi-même et pour soi-même objet d'intellection (c'est-à-dire sujet qui s'intellige soi-même). Ensuite, ce que l'on avait commencé par présupposer, etc. »

68. On relèvera ici cette gnoséologie reconnaissant de plein droit à la connaissance imaginative sa portée noétique, intermédiaire entre la connaissance sensible et la connaissance intellective, à tel point que tout ce qui vient d'être esquissé concernant une dialectique du concept, vaut également concernant une dialectique de l'image. C'est pourquoi il importe de parler de connaissance ou perception *imaginative*, non pas de l'imaginaire qui, dans la langue courante, se confond avec l'irréel. (Sur cette doctrine de l'imagination, fondamentale chez nos philosophes, cf. outre notre livre sur Ibn 'Arabî, l'ensemble de notre livre [*Corps spirituel...* et *En Islam iranien*, IV, pp. 84-115]. D'autre part, ce que connote ici le terme de *wojûd idrâkî* s'accorde parfaitement avec toute la gnoséologie de Mollâ Sadrâ, et celle de l'*Ishrâq* en général. Ce que l'âme connaît, c'est la forme qui lui est présente à elle-même, non pas la forme immanente à la matière extérieure. Aussi bien ne pourrait-on même parler de celle-ci que comme

forme présente à l'âme. S'y obstiner entraîne à une *regressio ad infinitum*.

69. Sur le thème de la *Face*, cf. déjà *supra*, n. 63. Shaykh Ahmad Ahsâ'î nous donne ici l'interprétation du thème dans la gnose shî'ite : « Hormis sa Face auguste : ce verset veut dire que tout ce qui n'est pas Dieu s'anéantit, hormis son Essence, cette Essence *(dhât)* qui est signifiée ici par le mot Face. L'intitulation donnée à ce paragraphe par l'auteur réfère ainsi à l'enseignement de ce verset : " Toute chose va s'anéantissant, hormis sa Face " (28:88). Il y a plusieurs manières de le comprendre, l'auteur en donne une. On peut comprendre aussi l'adjectif *sa* comme référant à la chose elle-même. Le sens est alors : hormis l'origine (*asl*, l'archétype) de cette chose, qui est sa Face pour son Seigneur. Elle permane dans l'archétype (la mère) du Livre *(Omm al-Kitâb)* par la permanence même du Livre. La chose s'anéantit, sa Face demeure, de sorte qu'elle en est créée de nouveau, comme elle en avait été créée une première fois. Ainsi toute chose va s'anéantissant hormis la Face de cette chose. Mais on peut aussi l'entendre en rapportant l'adjectif possessif *sa* à Dieu. Alors la Face de Dieu, c'est le Prophète et les Treize autres membres de sa Maison (Fâtima et les Douze Imâms), car les Quatorze Très-Purs sont la Face de Dieu *(Wajh Allâh)*. Qu'ils soient la Face de Dieu peut s'entendre en plusieurs sens. L'un de ces sens, c'est qu'ils sont appelés Face de Dieu, parce que les Amis de Dieu *(Awliyâ Allâh)* se dirigent vers Dieu par eux, comme il est dit dans le texte de la *Ziyârat al-jâmi'a* : Celui qui se dirige vers Lui se dirige par Vous » (éd. Tabrîz, pp. 191-192).

70. *Ishârat hodûrîya :* Shaykh Ahmad Ahsâ'î précise : *wa hosûlîya* (éd. Tabrîz, p. 194).

71. Sur ce thème de la Face cf. *supra*, n. 63 et 69 (comparer encore le § 119).

72. Abû'l-Hasan al-Ash'arî, le grand théologien du *Kalâm* sunnite, mort à Baghdâd en 324/935. Cf. notre *Histoire de la philosophie islamique* I, chap. III, § 2, p. 165 ss.

73. Wâsil ibn 'Atâ (Abû Hodhayfa), élève de Hasan Basrî et fondateur du mo'tazilisme, mort en 131/748-749. Cf. *Rayhânat* III, p. 150, n° 254 : *Kitâb al-Intisâr*, le Livre du Triomphe et de la Réfutation d'Ibn al-Râwandî l'hérétique, par... al-Khayyât, traduit par Albert N. Nader, Beyrouth 1957, index s.v.

74. Sur Jalâloddîn Dawwânî, cf. *supra*, n. 32.

75. *Qâ'idat mashriqîya*, cf. *supra*, n. 60. Cette doctrine orientale de base comporte plusieurs thèses dont Shaykh Ahmad Ahsâ'î montre l'enchaînement jusqu'à la thèse du présent paragraphe : « Cette

doctrine orientale de base, c'est celle qui règle la voie suivie par l'auteur, comme on l'a vu précédemment, c'est à savoir qu'une essence simple (indécomposable) est toutes choses, et que le Donateur d'une chose *(Mo'tî al-shay')* ne peut, en son essence, manquer de cette chose, et qu'il est plutôt en soi-même cette chose, d'une manière plus éminente. Et c'est aussi que l'Intelligence, de même que ce qui est au-dessus d'elle, est la totalité des choses, ainsi que l'auteur l'a rappelé au début du présent livre, en se fondant sur le fait que l'Intelligence est une essence simple. Or, elle n'est simple que si elle est increéée, sinon tout être non nécessaire par soi-même *(momkin)* est une dyade composée. C'est enfin l'identification de l'intelligé avec le sujet qui l'intellige, du connu avec le sujet connaissant, de la chose opérée *(maf'ûl)* avec le sujet opérant *(fâ'il)*, de la chose instaurée avec l'instaurateur. Ainsi de suite. Cette loi fondamentale est orientale *(mashriqîya)*, c'est-à-dire qu'elle est parvenue à l'auteur par une illumination *(ishrâq)* du Donateur de la lumière *(wâhib al-nûr)*, de sorte que se dévoilèrent à lui les Vraies Réalités *(haqâ'iq)*. Et parmi les thèses particulières de cette règle orientale, il y a celle-ci : que la connaissance a une réalité, de même que l'existence a une réalité. Par réalité *(haqîqat)* dans les deux cas, l'auteur entend réalité prééternelle *(azalîya)*, etc. » (éd. Tabrîz, p. 203).

76. Cf. *supra*, n. 30 et 62.

77. De nouveau ici la notion de *présence (hodûr)* telle que la postule la doctrine « orientale » (cf. *supra*, n. 64 et 65). Ici la Présence totale à soi-même implique la présence de chaque chose, parce que cette présence totale à soi-même est existence intégrale. La thèse *ishrâqî* est que le degré d'existence *(wojûd)* est en fonction du degré de présence à soi-même, et celle-ci est pour autant libération des ténèbres et de la mort. Cf. encore n. 112 et 113.

78. Sur le *kalâm nafsî*, cf. Richard J. MacCarthy, *The Theology of al-Ash'arî*, Beyrouth 1953, p. 24, § 35, n. 8 : « ... Al-Juwaynî says that Ash'arî defined speach as " that which entails that its subject *(mahall)* be speaking " [...]. Al-Juwaynî himself prefers the definition : " the saying *(al-qawl)* residing in the soul... which is indicated by means of expression and conventional signs. " This is almost the same as Bâqillânî's definition [...]. It is possible that Ash'arî himself had some such notion of *kalâm nafsî*. » Cf. le début de la glose de Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî, lithogr. Téhéran, p. 88, dans la marge de droite : Sache que les *Ash'arî* ont enseigné que le *kalâm* divin est un attribut résidant dans l'âme consistant en idées qui subsisteraient dans l'essence divine. Et c'est ce qu'ils appellent *kalâm nafsî* qui diffère de la connaissance par abstraction *('ilm bi 'l-i'tibar)*.

79. *Kalimât tâmmât.* Les « Paroles parfaites », les « Verbes parfaits ». Cf. suite de la Glose de Mîrzâ Ahmad Shîrâzî citée dans la note précédente (lith. Téhéran, p. 89). Le glossateur en vient à examiner le sens technique dans lequel Mollâ Sadrâ fait usage ici de ce terme : « Il désigne ici la production de Verbes parfaits qui sont les Intelligences, comme l'auteur le dit dans son *Kitâb Asrâr al-Ayât* : Quant aux Verbes parfaits de Dieu, ce sont les individualités intellectives dont l'être est lumière *(howîyât 'aqlîya nûrîya)* et dont l'existence s'identifie avec la conscience et la connaissance — avec les actes de conscience et de connaissance. » Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz, p. 213) réfère à ce même texte. Cf. Mollâ Sadrâ, *Asrâr al-Ayât*, lith. Téhéran 1319, pp. 9 et 23 ss.

Ce motif des *Kalimât tâmmât* est, en outre, d'une extrême importance pour l'imâmologie, comme le montre le commentaire de Mollâ Sadrâ sur le 1er *hadîth* du chap. XI du *Kitâb al-Hojjat* des *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî, dans lequel l'Imâm Ja'far Sâdiq déclare : « Nous sommes les gardiens de la Cause divine, les trésoriers de la Science divine, les veilleurs sur le secret de la Révélation divine. » Mollâ Sadrâ (*Sharh*, pp. 491-492) explique que les Trésors de la Connaissance divine sont de pures Essences intellectives, des Entités de lumière exemptes de tout mélange avec les choses matérielles, bref de pures Intelligences en acte ; ce ne sont donc ni des Formes empreintes dans une matière, ni des Ames, puisque celles-ci ne deviennent intelligences en acte que par l'aide d'une Intelligence déjà en acte : « Il est donc établi, écrit Mollâ Sadrâ, qu'il existe des entités spirituelles *(dhawât qodsîya)*, des essences intellectives, dans lesquelles tous les existants sont en acte d'une manière spirituelle *(moqaddas)* et intellective *('aqlî)*, par qui les âmes sont parachevées et deviennent des sujets qui intelligent en acte *('âqila)*, après avoir été réceptives, sujets intelligeant en puissance. Ces entités sont intermédiaires entre Dieu et l'homme pour l'émanation et la descente ininterrompue des biens et influx spirituels. Ce sont les Verbes divins parfaits *(Kalimât tâmmât)*, qui n'ont ni commencement ni anéantissement possible. On les désigne sous des noms différents, très nombreux, en fonction de points de vue eux-mêmes très nombreux : ce sont les Verbes de Dieu *(Kalimât Allâh)*, le monde de l'Impératif divin *('âlam al-Amr)*, les clefs du Mystère divin *(Mafâtih al-ghayb)*. Ce sont les Trésors de Dieu et de son existence. Point de chose dont les Trésors ne soient chez Nous (15:21). »

Mais alors, dire de ces Verbes Parfaits, de ces Intelligences de lumière qu'elles sont les Trésors, c'est dire en même temps qu'elles sont les Trésoriers, et réciproquement. Cela, en raison de la thèse fondamentale posant l'identité du sujet qui intellige et de l'objet intelligé (cf. *supra*, n. 65). Ces Verbes parfaits « sont à la fois Trésors et Trésoriers. La différence et l'identité sont les mêmes qu'entre

l'intelligé et le sujet qui intellige. Ainsi en est-il pour tous les attributs d'une essence, lesquels n'existent que par l'existence de l'essence dont elles sont les attributs. » Or, le *hadîth* commenté décerne aux Imâms la qualification de Trésoriers de la science divine. Tout ce qui vient d'être dit des Intelligences comme *Kalimât tâmmât*, doit donc également se rapporter à eux. A ce moment, l'imâmologie atteint son sommet métaphysique. Malheureusement, c'est ici même que s'interrompt le commentaire inachevé de Mollâ Sadrâ, sur une phrase annonçant solennellement un développement décisif : « Maintenant, montrer que les entités (les personnes, *dhawât*) humaines (les Imâms) sont les Trésors de la science de Dieu, c'est-à-dire ce que Dieu connaît dans et par leur acte de Le connaître, les Trésors et Trésoriers, c'est quelque chose qui requiert deux sources supérieures, ou mieux dit : deux océans sublimes d'entre l'océan des connaissances de la divination mystique *(bihâr 'olûm al-mokâshafa)*. » Cependant, il est possible de suivre la direction indiquée par Mollâ Sadrâ en se reportant aux pages qui précèdent dans son commentaire : avant tout, le commentaire des *hadîth* concernant l'*A'râf* (*Sharh*, p. 475), les conséquences de l'identité du *'âqil* et du *'aql* (*Sharh*, p. 476), le parallélisme établi entre la médiation angélique en cosmologie et la médiation imâmique en sotériologie (*Sharh*, pp. 466, 474), etc. Et finalement il convient de se reporter à l'imâmologie approfondie dans l'école shaykhie.

Quant au *hadîth* qui termine ici le § 121, il contient allusivement une référence aux « Paroles » rencontrées par Adam et qui l'aidèrent dans son repentir (2:35). Dans la cosmogonie ismaélienne, ce sont les Sept Verbes divins, les Sept Chérubins, les Sept Lettres suprêmes, c'est-à-dire les Sept Intelligences qui aidèrent la troisième, l'Adam céleste, l'Anthropos, à s'arracher à sa stupeur. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v. sept.

80. *Al-Masîh*. Remarquons en passant qu'il est inexact de traduire, comme on le fait le plus souvent, sans doute en raison d'une certaine consonance, le mot *Masîh* par « Messie ». L'équivalent exact de *Masîh* est bien *Christos*, l'Oint. Cf. Georg Graf, *Wie ist das Wort* al-Masîh *zu übersetzen ? in Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Ges.* 104, 1954, pp. 119-123.

81. Sur la différenciation entre le monde de l'Impératif, monde de l'Instauration immédiate, et le monde de la création, monde créaturel, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v. *'âlam al-Amr*, *'âlam al-Ibdâ'*, *'âlam al-khalq*. Pour aller au plus bref, mentionnons quelques textes. Dans ses *Asrâr al-Ayât* (p. 45), Mollâ Sadrâ écrit : « Sache que l'univers comprend le monde créaturel et le monde de l'Impératif. Le créaturel *(Khalq)* dans son ensemble est comme le corps *(qâlib)* de l'univers. L'Impératif *(Amr)* dans son ensemble est comme

l'esprit *(rûh)* de l'univers. La subsistance du créaturel par l'impératif est comme la subsistance du corps *(qâlib)* par le cœur *(qalb)*. L'entrelacement *(ta'ânoq)* de l'Impératif et du créaturel est la vie de l'*Homo Maximus (Insân Kabîr)* et de l'univers, de même que l'entrelacement de l'esprit et du corps est la vie du microcosme *(insân saghîr)*. De même leur séparation sera la mort du macrocosme *('âlam kabîr)* et la Résurrection majeure *(Qiyâmat kobrâ)*, de même que la séparation de l'esprit et du corps est la mort de l'individu humain et du microcosme *('âlam saghîr)* et la Résurrection mineure *(Qiyâmat soghrâ)*. » Mais d'autre part il y a ceci (*ibid.* pp. 8-9) : « La différence entre la Parole de Dieu et le Livre de Dieu est analogue à la différence entre le simple et le composé. D'autre part, on dit habituellement que la Parole (*Kalâm*, le Verbe) appartient au monde de l'Impératif, tandis que le Livre appartient au monde créaturel. Lorsque la Parole prend un état déterminé *(tashakhkhasa)*, elle devient Livre, de même que l'Impératif, lorsqu'il est déterminé, devient acte *(fi'l)*... " Son impératif, lorsqu'il veut une chose, est de lui dire : Sois, et elle est " (36:82). Ainsi la différence entre la Parole et le Livre correspond, en un certain sens, à la différence entre l'Impératif et l'Acte. L'Acte est dans le temps *(zamânî)* et est récurrent *(motajaddid)*. L'Impératif est exempt de changement et de renouvellement. La Parole n'est susceptible ni d'abrogation ni de substitution, à la différence du Livre. " Dieu efface et pose ce qu'il veut. Près de Lui est l'archétype (la mère) du Livre *(Omm al-Kitâb)* " (13:39). Les feuillets sont l'existence du monde créaturel résultant de l'Acte divin *('âlam fi'lî khalqî)*, c'est-à-dire le Livre de Dieu ; et les versets (*Ayât*, Signes), ce sont les individus existants. " Dans l'alternance des nuits et des jours, il y a des Signes pour les vigilants " (10:6). » Ici interviennent alors les considérations sur les *Kalimât tâmmât* dont il a été question dans la note précédente. Sous un certain aspect, on rejoint le thème du *Liber mundi* (le Qorân cosmique), cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v.

De son côté, notre commentateur persan (p. 199 du texte) observe : « Lorsque nous considérons la Parole *(Kalâm)* comme liée au sujet parlant *(motakallim)* par lequel elle existe, elle est Parole. Lorsque nous la considérons indépendamment de lui, et comme subsistant par soi-même en face de lui (comme objectivée), alors elle est Livre. Et comme la Parole appartient au monde de l'Impératif, elle est autre que le Livre qui appartient au monde de la création. » Tout cela est en relation étroite avec l'idée de l'herméneutique spirituelle, c'est-à-dire avec la mise en œuvre du *ta'wîl*, le retour du *zâhir* au *bâtin*. C'est une position fondamentale commandée par le phénomène du Livre révélé et la recherche de son sens vrai ; il serait intéressant de comparer avec les prémisses qui furent celles des Spirituels du protestantisme, depuis Sebastian Franck (1499-1542), cf. A. Koyré, *Mystiques, Alchimistes, Spirituels du* XVIe *siècle allemand*, Paris 1955.

Quant à Shaykh Ahmad Ahsâ'î, il nuance ainsi sa position quant au monde de l'appartenance respective de la Parole et du Livre : « L'auteur [Mollâ Sadrâ] veut dire que la Parole [le Verbe], laquelle désigne les ipséités individuelles intellectives *(howîyât 'aqlîya)*, appartient au monde de l'Impératif, c'est-à-dire au monde de l'acte *(fi'l)* et du faire-être *(takwîn)*. C'est que, conformément à ce que professe cette école, le monde de l'Impératif est le monde des intelligences, tandis que le monde créaturel est le monde des âmes. Selon nous, en revanche, le monde de l'Impératif, c'est le monde de l'action créatrice *(ikhtirâ')* et instauratrice *(ibdâ')*, je veux dire la Volonté divine foncière *(mashî'at)* et l'acte de volition *(irâdat)*. Quant aux intelligences, elles sont, elles aussi, du monde créaturel. Évidemment le monde créaturel est le monde des choses faites-être *(maf'ûlat)*, mais elles sont, bien entendu, le support des actes divins qui les font être *(af'âl)*, de même que le fer est le support de la chaleur du feu, et c'est par elles que Dieu est un Agent opérant *(fâ'il)*. C'est à cela que réfère un propos du Premier Imâm, concernant les essences séparées, anges, esprits et âmes. " Il a projeté en elles son Image *(mithâl)*, dit-il, de sorte que c'est à partir d'elles *('an-hâ)* qu'Il manifeste ses actes *(af'âl)*. " De ce point de vue, il est alors possible de les considérer comme le monde de l'Impératif, en ce sens que c'est par elles ou à partir d'elles que sont manifestés *(zohûr)* les actes de faire-être *(takwînât)*. Par conséquent, on peut, en se plaçant à un double point de vue, les désigner comme monde de l'Impératif et comme monde de la Création, et dans chaque cas le monde de l'Impératif est autre que le monde créaturel, parce que le premier est le monde du faire-être *('âlam al-takwîn)*, tandis que le second est le monde de l'être fait-être *('âlam al-takawwon)* » (éd. Tabrîz, p. 213). Comparer *supra*, n. 8.

82. *Marâtib wa manâzil.* Cf. cette glose interlinéaire, lith. Téhéran, p. 89 : « La descente *(nozûl*, la halte en une demeure), c'est l'état de la chose en elle-même. Le degré ou gradation *(martaba)*, c'est l'état de la chose par rapport au Principe *(mabda')*. » Une autre glose de Mîrzâ Ahmad Shîrâzî *(ibid.* en marge) précise que, par exemple, « un degré de la Parole (ou Verbe), c'est la Première Intelligence ; un autre, ce sont les sens spirituels signifiés ; un degré du Livre, c'est l'*Anima caelestis (Nafs falakîya)*, un autre, ce sont les mots signifiants ces sens ». Quelque chose d'autre est encore à envisager ici, que Mollâ Sadrâ formule dans ses *Asrâr al-Ayât* (p. 9) : « Sache que ce qui descend *(al-nâzil)* de Dieu sur la plupart des prophètes, c'est le Livre, non pas la Parole. Le Qorân qui est descendu sur [c'est-à-dire a été révélé à] Mohammad, est à la fois Parole de Dieu et Livre de Dieu, d'un double point de vue. Mais les autres Livres célestes révélés aux autres prophètes ne sont pas Parole de Dieu ; ce sont des Livres de Dieu qu'ils lisent et qu'ils écrivent de leurs mains. En tant que ce qui est

descendu est Parole [Verbe] de Dieu, c'est une Lumière d'entre les lumières suprasensibles qui descend de Dieu sur le cœur de celui qu'Il veut parmi ses serviteurs bien-aimés... En tant que c'est un Livre, ce sont des empreintes, dessins, figures et mots descendant en quelque sorte du ciel sur les feuillets que sont les cœurs des croyants et sur les tablettes que sont les âmes des chercheurs. D'autres les écrivent sur des feuillets et des tablettes matérielles, de sorte que chacun peut à son tour les réciter. »

83. Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz, p. 215), à propos du membre de phrase venant plus loin : « Tandis que sa personne physique, etc. », fait l'observation suivante, concordant avec ce que nous avons relevé déjà ci-dessus notes 8 et 81 : « Sa personne physique est ce par quoi subsiste la parole. Subsiste, faudrait-il dire, à la façon dont subsistent des accidents *(qiyâm 'orûd)*. Cependant, si nous prêtons attention aux lignes qui précèdent ici, nous voyons que l'auteur [Mollâ Sadrâ] y écrit : " Comme l'existant subsiste par son existentiateur. " Il s'agit donc d'envisager cette expression selon ce que chacun professe quant au sens à donner à la subsistance de l'existant par l'existentiateur. En ce qui concerne l'auteur, il professe l'unicité de l'être *(Wahdat al-wojûd)*, à savoir que les choses sont de la racine de leur Créateur, ou mieux dit que leur existence *(wojûd)* est même existence que la sienne. Quand il compare la parole avec l'existant, et assimile sa subsistance par le sujet parlant à la subsistance de l'existant par son existentiateur, son propos est manifestement que la parole *(kalâm) est* le sujet parlant *(motakallim,* si bien que lorsque celui-ci profère une erreur, sa propre essence ou personne *(dhât)* est erreur, et réciproquement. Mais, de notre côté, nous professons que l'existant subsiste d'une part, par l'Impératif divin qui est le faire-être *(al-Amr al-fi'lî*, l'impératif à l'actif, impératif *imperans*, du côté du sujet), c'est-à-dire par la Volonté divine foncière *(mashî'at)*, l'acte de volition *(irâdat)* et l'action instauratrice *(ibdâ')*, comme lui devant son émanation même *(qiyâm sodûr)*, et d'autre part, par l'Impératif divin qui est le fait-être *(al-Amr al-maf'ûlî*, l'impératif en sa *significatio passiva*, impératif *activé*, impératif *imperatum*, du côté de l'objet), lequel est la Lumière des Lumières, je veux dire le Premier Émané *(Awwal Sâdir)* de l'Opération divine *(fi'l)*, c'est-à-dire encore la Réalité prophétique éternelle (*Haqîqat mohammadîya*, la Réalité mohammadienne), comme lui devant sa consistance fondamentale *(qiyâm roknî, tahaqqoq)*. La parole subsiste par le sujet parlant comme devant à celui-ci son émanation *(qiyâm sodûr)*, et l'écriture subsiste par l'encre comme devant à celle-ci sa consistance *(qiyâm tahaqqoq)*. A voir correctement les choses on dira que l'homme parlant est ce qui fait exister les sons. Alors, en tant que les sons subsistent par lui, comme lui devant leur émanation, ils sont parole et l'homme est sujet

parlant. En tant que les sons subsistent, à la façon dont subsistent des accidents *(qiyâm 'orûd)*, par l'air environnant et par d'autres conditions, telles que l'audition, les âmes qu'ils impressionnent, si elles y prêtent attention, ces mêmes sons sont un Livre. Telle est la véritable analogie, parce que c'est le Signe divin auquel fait allusion ce verset qorânique : Nous leur montrerons nos Signes aux horizons et dans leurs âmes (41:53). » (Le rapport entre *Amr fi'lî* et *Amr maf'ûlî* est analogue au rapport entre *natura naturans* et *natura naturata*). Cf. encore *infra*, n. 87 et 112.

84. Distinction classique, dont le commentateur persan rappelle le sens dans l'explication mise entre parenthèses dans notre traduction. Elle suppose que la graphie arabe du mot arabe soit lue à la façon d'un idéogramme ambivalent (*qorân*, lecture, récitation, et *qirân*, conjoncture, coalescence). Cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* [2e éd., p. 163].

85. Comme le remarque une glose interlinéaire dans la lith. Téhéran (p. 89), cela vise non seulement la perception sensible mais la perception imaginative : « Dimensionnel, qu'il s'agisse de la dimension immatérielle (séparée de la matière), comme dans le cas du *mundus imaginalis ('âlam al-mithâl)*, ou qu'il s'agisse de la dimension matérielle, comme dans le cas des objets matériels extérieurs. »

86. Sont désignés comme dahrites (du mot *dahr*, durée éternelle, *Aiôn*) les philosophes qui professent l'existence du monde *ab aeterno (qadîm)*, rejettent toute idée d'un Créateur et d'une mission prophétique. Cf. Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân* II, Le Caire 1942, p. 171. Sur la notion de *Dahr* cf. notre édition de Nâsir-e Khosraw, *Jâmi' al-Hikmatayn*, index s.v. *Dahriyân* ; S. Pinès, *Beitraege zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936, pp. 51 ss. ; notre étude *in Temps cyclique et gnose ismaélienne*, pp. 9-69. Quant aux « physiciens » *(tibâ'îya, tabî'îyûn)*, Mollâ Sadrâ mettra ailleurs en contraste, par exemple, leur manière d'aborder le problème du temps avec celle des *ilâhîyûn* (les théologiens-théosophes). Les premiers saisissent la question à partir du mouvement et de l'espace parcouru, les seconds recherchent ce qui fait l'essence de l'*avant* et de l'*après* dans les événements ; cf. Pinès, *ibid.* p. 85.

87. Comme le remarque une glose (lith. Téhéran p. 91), il semble que Mollâ Sadrâ renonce ici à la démonstration rationnelle pour ne pas allonger outre mesure ce bref traité, et réfère immédiatement à ce *hadîth* classique. Des variantes de celui-ci il résulte que l'Intelligence et la Lumière mohammadienne *(Nûr mohammadî)* sont une seule et même chose.

Relevons cependant cette page du commentaire très dense de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, pour comprendre le passage de la notion d'Intelligence *('Aql, Noûs)* comme première hypostase des néoplato-

niciens avicenniens, à celle de l'Intelligence telle que l'envisage la cosmogonie de la théosophie shî'ite : « Du contexte de l'auteur, écrit le shaykh, il apparaît clairement que l'Intelligence est pour lui le faire-être (*fi'l*, l'agir divin, cf. *supra*, n. 83). Or, c'est ce que nous ne pouvons accepter, parce que l'Intelligence est, elle aussi, au nombre des faits-être (*maf'ûlât*), et n'est pas le premier créé d'entre ces derniers. Certes, elle est le premier Créé d'entre les composés et les déterminés (*moqayyadât*). Dans le *Kâfî* (de Kolaynî, 14[e] *hadîth* du *Kitâb al-'Aql*, éd. Akhûndî, Téhéran 1375 h. l., p. 21), l'Imâm Ja'far déclare que l'Intelligence est le premier des êtres spirituels (*rûhânîyûn*) a être créé à la droite du Trône (*Yamîn al-'Arsh*, cf. encore *infra*, n. 94). Or le Trône (*'Arsh*) a quatre colonnes (*rokn*). Cette Intelligence est la colonne de droite. On raconte traditionnellement aussi que le Calame est le premier rameau à être cueilli à l'Arbre de l'éternité (cf. Qorân 20:118). Il faut donc que l'Arbre de l'éternité ait été créé avant lui. Dans l'histoire du onzième Imâm, Hasan 'Askarî, l'Imâm déclare : " L'Esprit-Saint était dans le jardin d'*al-Saqûra* (en général le troisième Ciel), goûtant les fruits de nos vergers. " Il faut donc que les Quatorze Très-Purs aient planté le jardin d'*al-Saqûra* avant que soit créé l'Esprit-Saint, c'est-à-dire l'Intelligence, c'est-à-dire le Calame cueilli à l'Arbre de l'éternité. Lorsque celui-ci eut fructifié, il fut le premier à goûter de ses fruits, c'est-à-dire le premier à goûter du fruit de l'être mûri aux vergers des Quatorze Très-Purs. Et cela, parce que la première chose à émaner du faire-être divin (*fi'l*) et de son opération existentiatrice (*îjâd*), c'est la Réalité prophétique éternelle (*Haqîqat mohammadîya*), comme le dit le Prophète lui-même en réponse à la question de Jâbir ibn 'Abdillah al-Ansârî demandant : " Quelle fut la première chose que Dieu créa ? – La Lumière de ton prophète, ô Jâbir ! " Et c'est l'Eau primordiale dont furent créées toutes choses vivantes. Ensuite Il l'amena à la Terre stérile ou *Terra mortua (al-ard al-mayyit)*, c'est-à-dire la Terre des réceptivités (*qâbilîyât*). Il y fit descendre cette Eau, et par elle fit éclore tous les fruits. Le premier qui y fit éclosion et goûta du fruit qui est l'existence, ce fut l'Intelligence. L'agir de Dieu, le faire-être (*fi'l*), c'est sa Volonté foncière (*mashî'at*) et son acte de volition (*irâdat*). L'Imâm Ja'far a dit : " Dieu a créé la Volonté foncière par elle-même ; puis il créa la Création par cette Volonté. " L'Impératif de Dieu, c'est son Agir, son faire-être, c'est-à-dire sa Volonté foncière, son acte de volition et son action instauratrice (*ibdâ'*). Comme l'a dit l'Imâm Rezâ : " Ce sont là trois noms, mais la signification est unique [...]. "

« Il est faux que la totalité des créatures ait été créée dans le temps, puisque la Lumière des Quatorze Très-Purs a été créée avant qu'aucune chose n'ait été créée [...]. Il a été dit précédemment que l'Intelligence est le Calame, c'est-à-dire un Ange, et que ce que l'on entend par là, c'est l'Intelligence des Quatorze Très-Purs, c'est-à-

dire la Face *(wajh)* de leur être *(wojûd)*, être que nous désignons comme l'Eau primordiale dont a été constituée toute chose vivante " tandis que son Trône était sur l'Eau " (11:9), et que nous désignons encore comme la *Haqîqat mohammadîya*, comme l'Impératif divin en sa *significatio passiva* (*Amr maf'ûlî*, cf. *supra*, n. 83, l'Impératif considéré dans l'être qu'il fait être) par lequel subsistent les choses, parce que la matière de l'ensemble des choses en est constituée [...]. Et parmi les choses qui subsistent par cet Impératif au passif, il y a précisément l'Intelligence en question, laquelle est la Face de cette Réalité mohammadienne *(Haqîqat mohammadîya)*, c'est-à-dire le Calame, c'est-à-dire l'Esprit qui procède de l'Impératif divin. Dans le *hadîth* où l'Imâm Ja'far répond à Sofyân al-Thawrî l'interrogeant sur le *Nûn* et le Calame (Qorân 68:1) et ce qu'ils écrivent, l'Imâm déclare : le *Nûn* est un Ange qui transmet au Calame ; celui-ci est un Ange qui transmet à la Table *(Lawh)* ; celle-ci est un Ange qui transmet à Séraphiel, etc. Ainsi le *Nûn* est la Réalité mohammadienne *(Haqîqat mohammadîya)* ; le Calame est l'Intelligence de celle-ci ; la Table désigne son Ame. Il n'est pas douteux que l'Intelligence, Ange qui transmet, soit plus sublime que Gabriel et Michaël (cf. texte § 125) et que tous les Anges ensemble. La sublimité de cet Ange est au-dessus de ce que nous pouvons décrire. Toutefois il est composé de l'existence *(wojûd)* et d'une quiddité *(mâhîyat)*. Son existence, c'est le contact du Feu, c'est-à-dire le Feu de la Volonté foncière *(mashî'at)* dont il est l'effet, c'est-à-dire la Réalité mohammadienne. Sa quiddité, c'est la Terre de la réceptivité *(ard al-qâbilîya)*, c'est-à-dire cette huile [d'un olivier] qui est près de s'enflammer même si le Feu ne la touche pas (cf. verset de la Lumière, 24:35), comme on l'a dit précédemment dans l'explication de la Lampe (cf. *supra*, n. 8 et 18), parce que c'est cela dont il est question dans le verset (24:35) : " Le symbole de sa Lumière, c'est une Niche dans laquelle il y a une lampe. " La lumière comparée à la lampe, c'est l'Intelligence conjointement avec l'huile de l'olivier et le contact du Feu. Cela ne s'applique qu'à quelque chose de composé, tandis que ce que ce quelque chose reçoit, n'est évidemment pas composé, à savoir le contact du Feu dans la lampe et dans l'huile [...] » (éd. Tabrîz, pp. 219-220).

88. Sur Saffâr Qommî (Abû Ja'far ou Abû'l-Hasan Mohammad ibn Hasan ibn Farûkh), l'un des plus célèbres traditionnistes imâmites, disciple du onzième Imâm, Hasan 'Askarî (ob. 260/874), l'une des sources d'Ibn Bâbûyeh et mort à Qomm en 290/903, cf. *Rayhânat al-Adab*, vol. II, p. 483, nº 873.

89. La traduction doit suppléer ici au mot « totalement », nécessité par ce qui fait l'essence même du concept du cycle de la prophétie. Shaykh Ahmad Ahsâ'î, de son côté, précise : « *bi-kolli-hi*, s'entend. Sinon, il est évident que si l'Esprit-Saint (dont la notion

réfère à la Réalité mohammadienne, cf. *supra*, n. 87) ne fut en sa plénitude qu'avec Mohammad, parce que celui-ci, comme Sceau final de la prophétie, en fut la forme épiphanique *(mazhar)* parfaite, l'Esprit-Saint ne laissa point d'être partiellement avec chacun des prophètes antérieurs (qu'il s'agisse des Nabis Envoyés ou des Nabis non envoyés), comme il est avec tous les *Awliyâ*, avec tous les vrais croyants (*mu'minîn*, c'est-à-dire les shî'ites), mais aussi avec les autres, dès l'instant que ces derniers suivent vraiment la voie de Dieu » (éd. Tabrîz p. 220). Tout cela se trouve impliqué dans la conception shî'ite de la prophétologie et de l'imâmologie, dans l'idée du cycle de la *walâyat* succédant au cycle de la prophétie. Cf. encore *infra*, n. 98.

90. Ce *hadîth* figure au chapitre LIII du *Kitâb al-Hojjat* des *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî, éd. Akhûndî, Téhéran 1375 h.l., p. 273. Cf. 'Abbâs Qommî, *Safînat Bihâr al-Anwâr* I, p. 537 (là même un *hadîth* du premier Imâm : « Dieu a un fleuve au-dessous de son Trône, et sous le fleuve qui est au-dessous de son Trône il y a la Lumière de sa Lumière. Sur les deux rives du fleuve il y a deux Esprits créés : l'Esprit-Saint, *Rûh al-Qods*, et l'Esprit qui procède de son Impératif, *Rûh min amri-hi* »). Notre commentateur persan (p. 203) conclut le texte du *hadîth* en disant : « (Cet Esprit) désigne le Premier Émané, l'Intelligence et le Calame, qui est l'ésotérique *(bâtin)* du prophète et des Douze Imâms. » Cependant le texte de Mollâ Sadrâ portera plus loin, au § 133, que l'Esprit n'est pas une créature ; il est l'Impératif divin même. Au § 147, le terme sera appliqué à désigner l'ensemble des Esprits-Saints. La difficulté qu'on entrevoit, pourrait d'ores et déjà se résoudre, si l'on se réfère aux remarques de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, ci-dessus note 81 *in fine*, et au double aspect du *Amr* comme *Amr fi'lî* et *Amr maf'ûlî* (Impératif *actif* et Impératif *activé*).

91. Ibn Bâbûyeh (Abû Ja'far Mohammad), communément désigné comme Shaykh Sadûq, ob. 381/991, un des plus grands noms de la théologie shî'ite duodécimaine des premiers siècles ; cf. *Rayhânat* II, pp. 470 ss., n° 855. Le texte du *Kitâb al-I'tiqâdât* (Livre des croyances professées par les imâmites) auquel réfère ici Mollâ Sadrâ, appartient au chapitre XV de l'ouvrage. Cf. version persane, Téhéran 1371 h. l., pp. 50 ss. La préexistence des âmes est nettement professée dans le symbole de foi d'Ibn Bâbûyeh (cf. § 131), elle motive la citation évangélique identifiée ci-dessous au début de la note 93.

92. Sur la corrélation entre l'accomplissement du *tawhîd* et la réalisation unificatrice d'un être, le processus constitutif d'une unité *(tawahhod)*, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v. *harakât al-tawahhod*. Notre commentateur persan remarque (pp. 203-204) : « En disant âmes sacro-saintes et pures, le texte réfère aux esprits et âmes

pensantes. En disant qu'Il leur fit articuler le *tawhîd*, il indique la simplicité de leur Principe et Émanateur. » C'est ce qu'observe de son côté Shaykh Ahmad Ahsâ'î en référant à la glose de Mollâ Ahmad Yazdî sur ce passage (elle figure aussi in lith. Téhéran p. 91, dans le bas de la marge de gauche), à savoir qu'en donnant la *sacro-sainteté (taqaddos)* aux âmes, le texte (d'Ibn Bâbûyeh) entend désigner les Intelligences, car le mot âme est ainsi employé dans le sens d'essence, de soi *(dhât)*. Quant à cette « première chose que Dieu créa », Shaykh Ahmad préfère à toute autre hypothèse l'interprétation qu'il a déjà donnée à plusieurs reprises, à savoir que « la première chose que Dieu créa par son faire-être *(fi'l)*, c'est la Lumière mohammadienne, comme l'indiquent les nombreux *akhbâr* contenus dans le *Kitâb Riyâd al-Janân* de Fadl ibn Mahmûd Fârsî (cf. Shaykh Aghâ Bozorg, *Dharî'a*, vol. XI, nº 1945), entre autres la réponse faite par le Prophète à Jâbir ibn 'Abdillah Ansârî (citée déjà dans le texte traduit ci-dessus n. 87). Nous dirons donc, écrit Shaykh Ahmad, que ce qu'il faut entendre par les âmes initiales, ce sont les essences *(dhawât)* des Quatorze Très-Purs (Mohammad, Fâtima, les Douze Imâms), car ce sont elles la première chose que Dieu créa, c'est-à-dire les esprits *(Arwâh)* par lesquels les autres âmes ont la vie. Elles sont dénommées esprits, parce qu'elles ont la vie en elles-mêmes et qu'elles communiquent la vie aux autres. Et il n'est pas douteux que leurs âmes *(nofûs)* sont la première chose que Dieu créa. Le Prophète a dit : " La première chose que Dieu instaura ", c'est-à-dire existencia par son action instauratrice *(ibdâ')* qui est sa Volonté foncière *(mashî'at)*, " ce sont les âmes sacro-saintes et pures ", lesquelles sont les réceptacles *(mahâll)* de sa Volonté foncière, et ce sont les Réalités idéales *(haqâ'iq)* respectives de ces Quatorze Réalités idéales qui sont les temples *(hayâkil)* du *tawhîd*, parce que la Réalité idéale *(haqîqat)* de chacun de ces Quatorze est le temple du *tawhîd* et la Réalité idéale de ce qui délimite le *tawhîd*. C'est qu'en effet le temple, c'est la forme, et la forme, c'est une architecture *(handasa)* et ce sont des délimitations *(hodûd)*. C'est, par exemple, la foi en Dieu qui ne comporte aucun doute, la mémoration de Dieu dans laquelle il n'y a aucune négligence, la présence dans laquelle il n'y a pas d'absence, l'attention dans laquelle il n'y a pas de défaillance, et toutes autres délimitations semblables en pureté rigoureuse. Alors, la forme qui résulte de ces délimitations et autres semblables est bien le temple du *tawhîd*. Et ces suprêmes Temples du *tawhîd*, ce sont les Quatorze Temples... » (éd. Tabrîz, p. 221). Un peu plus loin, pour rejeter le postulat que tout ce qui a un commencement a nécessairement une fin, Shaykh Ahmad cite (p. 222) une très longue page de Mîr Dâmâd, sur laquelle nous ne pouvons malheureusement pas insister ici.

93. On notera que cette référence évangélique ainsi que le verset qorânique cité dans le paragraphe suivant, font également partie du

texte d'Ibn Bâbûyeh (édition citée, chap. xv, pp. 51-53). Cf. Évangile de Jean : « Personne n'est monté au Ciel, si ce n'est celui qui est descendu du Ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le Ciel » (3:13). La version shî'ite substitue « ce qui » *(mâ)* à « celui qui ». Le verset prend alors, chez nos philosophes, une signification totale : il s'applique à tout le processus du *Mabda'* et *Ma'âd*, de la cosmogonie et de l'eschatologie ; il embrasse toute « l'histoire de l'être » (cf. § 148). Aussi bien notre traducteur persan (p. 205) le commente-t-il ainsi : « Ces lignes prouvent que les âmes sont séparées de la matière *(tajarrod)*, parce que le mot ciel réfère au monde du suprasensible *(ghayb)* et de l'immatérialité *(tajarrod)*. Descendre du ciel signifie descendre au monde visible par les sens. » Sur d'autres citations de l'Évangile de Jean chez les auteurs shî'ites, cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v. Évangile. Cette même citation évangélique, Shaykh Ahmad Ahsâ'î (éd. Tabrîz p. 224) la développe en référant à l'ensemble de sa philosophie et de son alchimie de la Résurrection (les modalités du corps subtil, le retour au huitième climat, la cité mystique de Jâbarsâ, etc.). Nous avons traduit ou analysé ces textes en détail dans notre livre *Corps spirituel...*

94. Le *Kitâb al-Tawhîd*, un des grands ouvrages d'Ibn Bâbûyeh (éd. Téhéran 1321), a été l'objet d'un ample et précieux commentaire de la part de Qâzî Sa'îd Qommî, un des plus importants philosophes imâmites de la période safavide (ob. 1103/1691), élève de Mohsen Fayz, de 'Abdorrazzâq Lâhîjî et de Mollâ 'Alî Tabrîzî. Les deux premiers étaient eux-mêmes les élèves et les gendres de Mollâ Sadrâ. Nous y reviendrons ailleurs. Cf. *Rayhânat* III, p. 268, n° 412 [et *La Philosophie iranienne islamique aux* XVIIe *et* XVIIIe *siècles*].

Le motif de l'Esprit de Dieu *(Rûh Allâh)* donne occasion à Shaykh Ahmad Ahsâ'î de développer le symbolisme des quatre colonnes du Trône *('Arsh)* et de leurs lumières colorées, déjà indiqué (*supra*, n. 54). « On entend par l'Esprit de Dieu le *Spiritus generalis* (*al-Rûh al-kollîya*, au féminin), de l'irradiation duquel a été créée Borâq, la mystérieuse monture de l'assomption céleste du Prophète. Le *Spiritus generalis* est la colonne de droite inférieure du Trône *('Arsh)*. C'est la lumière jaune. Et c'est un ange qui transmet à Séraphiel les statuts de la vie. C'est l'Esprit de Mohammad et des membres de sa Maison (*ahl-Bayti-hi*, Fâtima, les Douze Imâms), les Très-Purs. Et c'est l'Esprit qui procède de l'Impératif de Dieu *(min Amri'llâh)* et l'Esprit qui procède de l'Impératif du Seigneur (*min Amri'l-Rabb*, cf. *supra*, n. 90). Sur cette différenciation, (cf. notre livre sur *Le Soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 99 ss.). Car l'*Esprit* se dit de quatre anges : le premier est l'Esprit qui procède de l'Impératif de Dieu *(Allâh)*, et c'est la Lumière blanche. C'est l'Intelligence de l'univers *(al-'Aql al-kollî)* et la colonne droite supérieure du Trône. C'est le Calame. Le

deuxième, c'est l'Esprit qui procède de l'Impératif du Seigneur *(Rabb)*, déjà désigné. C'est la colonne droite inférieure. Il arrive que l'on désigne l'un pour l'autre. Le troisième et le quatrième sont les deux anges qui sont des Anges des Voiles *(Malâ'ikat al-hojob)*, je veux dire des Chérubins *(Karûbîyûn)*. Le troisième est la colonne gauche supérieure du Trône, et c'est la lumière verte. C'est un ange qui transmet à Azraël, ou bien à Michaël, ou bien encore c'est la *Tabula secreta* (*Lawh mahfûz*, Ame de l'Univers). Le quatrième est la colonne gauche inférieure du Trône, et c'est la Lumière rouge. On désigne chacun de ces deux derniers comme Esprit, et comme celui qui est établi sur les Anges des Voiles *(al-Qâ'im 'alâ malâ'ikat al-hojob)*, c'est-à-dire les Chérubins. Dans la terminologie des théosophes *(hokamâ)*, le blanc est l'Intelligence de l'univers ; le jaune est l'Esprit de l'univers ; le vert est l'Ame de l'univers ; le rouge est la Nature universelle (Cf. *Safînat* II, p. 616). Les quatre anges en question sont les Anges supérieurs qui n'eurent pas à se prosterner devant Adam (Qorân 2:32), parce qu'ils sont, eux précisément, les lumières devant lesquelles les anges se prosternèrent en s'inclinant devant Adam. C'est pourquoi, pour blâmer Iblîs, Dieu lui demanda : " Qu'est-ce qui t'a empêché de te prosterner devant Adam ? Est-ce par orgueil, ou bien es-tu au nombre des Anges supérieurs ? " (38:75-76), c'est-à-dire de ces quatre ? Et l'Esprit du croyant est composé des irradiations des quatre. Il est donc en réalité l'irradiation de ces lumières, d'où la parole de l'Imâm Ja'far : l'Esprit du croyant est dans une continuité plus étroite avec l'Esprit de Dieu, que la continuité du rayon du soleil avec le soleil [...]. En réalité (au sens propre, *haqîqat*) il convient d'entendre ici par le croyant les prophètes, non pas les autres croyants en général, parce que les irradiations des Esprits des Imâms ne sont, au sens propre, que les réalités essentielles *(haqâ'iq)* des Esprits des prophètes. Cependant, si l'on parle au sens métaphorique *(majâz)*, il est permis d'entendre l'ensemble des croyants, puisque les Esprits des croyants sont les irradiations des Esprits des prophètes, et que les Esprits des prophètes sont les irradiations des Esprits des Imâms, comme le disent explicitement les *akhbâr*. » (éd. Tabrîz p. 225).

95. Autre grand nom de la théologie shî'ite duodécimaine des premiers siècles : Shaykh Mofîd (Mohammad ibn Mohammad ibn No'mân ibn 'Abdassalâm al-Hârithî), baghdadien (ob. 413/1022), tout en étant un auteur moins prolifique qu'Ibn Bâbûyeh, a cependant édifié une œuvre considérable aujourd'hui en partie perdue, elle aussi ; cf. *Rayhânat* IV, pp. 58 ss., nº 112. Le *hadîth* cité ici, et tous ceux qui lui sont apparentés, sont d'une importance extrême pour la théologie shî'ite, puisqu'il est de ceux qui fondent la coorigine préexistentielle de la mission prophétique et de l'Imâmat (cf. encore *infra*, n. 98). Force nous est malheureusement de différer la recherche

approfondie qu'il sollicite. Si c'est bien au *Kitâb Awâ'il al-Maqâlât* que réfère Mollâ Sadrâ, nous n'avons pu l'y retrouver. Cf. la seconde édition de cet ouvrage (qui insiste sur les différences entre Imâmites et Mo'tazilites, et sur les thèmes qui particularisent les différentes écoles). Tabrîz, libr. Haqîqat, 1330 h. s. (précédé d'une étude biographique et bibliographique).

96. Sur 'Abdollah ibn 'Abbâs, cf. Mâmaqânî, *Tanqîh al-Maqâl.* vol. II, pp. 191 ss., n° 6921. Ce fut l'un des plus célèbres Compagnons du Prophète, d'une précocité extraordinaire, puisque, à son propre témoignage, c'était encore un garçon de treize ans lors de la mort du Prophète. Il mourut en 71/690 ou 76/695. Il est regardé et célébré comme le premier maître en *tafsîr*. Certains de ses témoignages sont extraordinaires, tel celui où il déclare : « O hommes ! si je vous disais comment j'ai entendu le Prophète commenter lui-même le verset de la création des sept cieux et des sept terres (65:12), vous me lapideriez. » Mais surtout il fut l'ami et le disciple du Premier Imâm, et c'est de celui-ci qu'il apprit beaucoup en *tafsîr*. Il disait lui-même qu'en présence de l'Imâm il avait le sentiment d'être une petite jarre au bord d'un océan. C'est pourquoi son autorité en matière exégétique pour les shî'ites est un fait originel ; ce n'est point qu'ils aient voulu bénéficier après coup d'une autorité déjà consacrée en *tafsîr*, pour justifier leurs exégèses « tendancieuses », comme tente malheureusement de l'expliquer Goldziher, dont les explications, dès qu'il s'agit de soufisme ou de shî'isme, sont elles-mêmes, les premières, assez « tendancieuses » ; cf. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, univer. Neudruck, Leiden 1952, pp. 65 ss.

97. *Wa lâ shay' ma'a-ho.* Comme tous les mystiques l'ont répété depuis Jonayd : « Et il en est encore maintenant comme il en était. » Comme le précise une glose (lith. Téhéran p. 92) : « Sache qu'ici le verbe *kâna* est dépouillé du temps passé et ne signifie pas l'être au passé. »

98. Comme on l'a déjà signalé, ce *hadîth* est parmi ceux dont la signification est capitale pour la théologie shî'ite (cf. *supra*, 6, 87 et 89). Il réfère à la *Haqîqat mohammadîya* comme préexistant à tous les univers en sa double « dimension » : celle du *zâhir* (exotérique) et celle du *bâtin* (ésotérique), c'est-à-dire celle de la prophétie *(nobowwat)* et celle de la *walâyat* ou Imâmat. C'est cette coorigine préexistentielle qui est notifiée dans la double tradition, du côté du Prophète : « J'étais un Prophète, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile » ; du côté de l'Imâm : « J'étais un Walî, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile. » La prophétie a été, avec Adam et depuis Adam, manifestée partiellement en chaque prophète ; elle a eu sa manifestation *(mazhar)* plénière en la personne du Sceau des

prophètes. Depuis la création d'Adam, la double semence de lumière est passée, de génération en génération, jusqu'à éclore dans le couple fraternel de Mohammad ibn 'Abdillah et 'Alî ibn Abî-Tâlib. La *walâyat* a commencé avec Seth qui fut l'Imâm et l'héritier spirituel *(wasî)* d'Adam. Et de même que la prophétie législatrice a eu sa manifestation plénière en la personne du Sceau des prophètes, de même la *walâyat* a sa manifestation plénière en la personne du Sceau de la *walâyat*, lequel est un double Sceau : Sceau de la *walâyat* générale en la personne du Premier Imâm, Sceau de la *walâyat* particulière mohammadienne en la personne du douzième Imâm, l'Imâm présentement caché. La prophétie législatrice est désormais close ; au cycle de la *nobowwat* a succédé le cycle de la *walâyat*, mais en fait continue sous ce nom ce qui, dans les périodes antérieures du cycle, était la prophétie tout court (non législatrice). C'est ce que signifie le *hadîth* où le Prophète déclare : « 'Alî (c'est-à-dire l'Imâmat) a été envoyé avec chaque prophète secrètement ; avec moi il l'a été à découvert. » Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, index s.v. *Dâ'ira*. Un des meilleurs exposés systématiques de la question est donné par le théologien shî'ite Haydar Amolî (VIIIe/XIVe s.) dans son *Jâmi' al-Asrâr*, livre III, et dans l'introduction de son commentaire sur les *Fosûs al-Hikam* d'Ibn 'Arabî ; cf. *En Islam iranien*, index, s.v. Haydar Amolî ; ainsi que notre *Histoire de la philosophie islamique*, vol. I, chap. II. — Sur *'Illîyûn* (sommet des Cieux) et l'argile de *'Illîyûn*, cf. *Safînat* II, 256. Comparer chez Mohammad Karîm Khân Kermânî, les pages montrant en quel sens le corps du croyant fidèle est la Terre de son paradis, dans notre livre [*Corps spirituel...*, pp. 250 ss.].

99. En ce sens que chaque Intelligence, chaque Esprit, *est* toutes choses, forme un univers (est à soi seule toute son espèce) cf. § 147 et les Gloses lith. Téhéran p. 93, et ci-dessous § 136 : *nafs ilâhîya kollîya*. Ou selon les explications de Shaykh Ahmad Ahsâ'î : les Intelligences sacro-saintes sont séparées, certes, de la Matière élémentaire, de la durée chronologique et de la forme géométrique, mais non pas absolument de toute matière, de toute durée, de toute forme. Ce sont des matières subtiles de lumière *(mawâdd nûrânîya)*, d'une durée éternelle *(madad dahrîya)*, d'une forme spirituelle *(sûrat ma'nawîya)*. Quant aux esprits universels, ce sont les ténuités suprasensibles *(raqâ'iq ghaybîya)*, qui sont, dans le monde suprasensible *('âlam al-ghayb)*, analogues au grumeau de sang, dans le monde sensible, par rapport à l'embryon ; l'intelligence est analogue au *semen (notfa)*, l'âme *(nafs)* est l'analogue de la créature complète. Pérennelles de la pérennité même de Dieu : c'est-à-dire comme l'ombre par la personne dont elle est l'ombre. Cependant Shaykh Ahmad ne peut, sur ce point, faire de différence entre les corps et les esprits. Tous subsistent par le *Amr Allâh al-fi'lî* (éd. Tabrîz, p. 228) ; cf. *supra*, n. 87, 90.

100. Shaykh Ahmad Ahsâ'î traite ici d'objections rapportées par Mollâ Ahmad Yazdî dans une de ses gloses (elle figure dans la lith. Téhéran, pp. 93-94). L'une d'elles est celle-ci : si la pérennité des Esprits est la pérennité même de Dieu, n'y a-t-il pas dès lors entre eux identité, fusion unitive *(ittihâd)* ? On répondra que l'*ittihâd* dans l'acte d'exister n'est concevable qu'entre quelque chose de total, d'universel *(kollî)* et une partie de ce tout, comme l'homme existant avec l'existence de ses parties composantes. Mais l'*ittihâd* ne se conçoit ni entre choses particulières, ni entre réalités différentes, comme l'homme et le cheval, par exemple. Or l'Être Nécessaire n'est pas un universel dans lequel les Intelligences entreraient comme en étant les parties composantes (éd. Tabrîz, p. 228).

101. Sur Sa'îd ibn Jobayr, compagnon du quatrième Imâm, 'Alî Zaynol-'Abidîn (ob. 92/711 ou 95/714), et mis à mort, sur l'ordre de Hajjâj, pour le seul motif de son shî'isme, cf. Mâmaqânî, *Tanqîh*, vol. II, nº 4819 ; *Safînat* I, pp. 621-622 ; *Rayhânat* V, p. 283, nº 651.

102. Glose de Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî : « En premier lieu, il s'agit là d'une métaphore pour signifier que l'existence de l'Esprit est infiniment plus intense que la leur, qu'il les contient et beaucoup plus encore. En second lieu, chaque chose d'entre les choses sensibles a un Esprit créé par lequel subsiste sa forme, c'est pourquoi la forme est comme le sens par rapport au mot. Ensuite cet Esprit créé a un Esprit divin *(Rûh ilâhî)* par lequel il subsiste. Et cet Esprit divin, c'est l'Esprit-Saint *(Rûh al-Qods*, cf. ce thème chez 'Abdol-Karîm Gîlî, *supra*, n. 63). S'il voulait, dit le texte... Nous disons : s'il le voulait, il le ferait, puisque c'est lui qui les constitue *(moqawwim la-homâ)*. De même, il est d'essence simple par rapport à eux, et il appartient au monde parfait *(al-'âlam al-tâmm)* ; les cieux et la terre sont finis, et le rapport du fini avec l'Esprit est moindre que celui d'une bouchée. » (lith. Téhéran p. 94).

103. Successivement donc, Mollâ Sadrâ enregistre des textes dont les uns réfèrent à l'Esprit comme à la plus sublime des créatures (§ 125 et 134), tandis que les autres réfèrent à l'Esprit comme à l'Incréé (§ 133 et 147), parce que l'Esprit est l'Impératif créateur devançant l'être créé, puisque c'est lui qui met l'être à l'impératif. Il n'y a pas de contradiction, mais une difficulté qui se résout par les remarques antérieures, cf. *supra*, n. 81, 83, 90, 99 et 102. La difficulté qui subsiste, et qui est d'un extrême intérêt, c'est que si d'une part, Mollâ Sadrâ distingue aussi bien que Shaykh Ahmad Ahsâ'î, le faire-être et le fait-être, les deux aspects du *Amr* (et c'est pourquoi il s'agit bien, comme dans la métaphysique ismaélienne, d'une philosophie première), cependant, d'autre part, les niveaux que l'un et l'autre considèrent, ne sont pas les mêmes. Cf. *supra*, n. 87 et 94. Pour Mollâ

Sadrâ, l'Esprit, l'Intelligence, est déjà ici au niveau du *Amr fi'lî* (l'Impératif *actif*). Pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î, il est déjà au niveau du *Amr maf'ûlî* (l'Impératif *activé*).

C'est pourquoi Shaykh Ahmad ne croit pas que la proposition citée au début de ce § 133 s'accorde avec l'enseignement des Imâms et de leurs adeptes. « Ces derniers, en effet, entendent par l'Esprit, l'Esprit créé *(Rûh makhlûqa)* qui émane de la Lumière des Lumières, c'est-à-dire de la *Haqîqat mohammadîya*, et de la Terre des réceptivités. Comme on l'a vu précédemment, on emploie le mot pour l'Intelligence de l'univers *('Aql al-koll)* et pour le *Spiritus generalis*. Ces autres penseurs, en revanche, entendent par l'Esprit le monde de l'Impératif *('âlam al-Amr)*, c'est-à-dire du faire-être *(fi'l)*... » (éd. Tabrîz, p. 229). D'où Shaykh Ahmad ne peut accepter la proposition qui, au lieu de soumettre l'Esprit au *KN* existentiateur, le fait procéder immédiatement de la Beauté et de la Rigueur divine. « Sa Beauté, c'est la Lumière de l'essence *(nûr al-dhât)*. Sa Rigueur, c'est la sacro-sainteté de cette essence qui domine sur toutes choses. On dit couramment que sa Beauté est la Lumière de l'Essence, que sa Rigueur est le voile de l'Essence, c'est-à-dire la Lumière de cette Essence par laquelle cette Essence est voilée, et que la Beauté est la Lumière de la Rigueur [...]. Mais sa Beauté et sa Rigueur éternelles *(qadîm)* sont sa pure Essence même, " laquelle n'engendre ni n'est engendrée, et que rien n'égale en rien " (112:3-4). Et sa Beauté et sa Rigueur advenantes *(hâdith)* ne sont que son agir (*fi'l*, son acte de faire-être) et les qualifications de son agir, sous un point de vue, et son agi (*maf'ûl*, ce qu'il fait être) et les qualifications de celui-ci, sous un autre point de vue [...]. L'auteur identifie l'Esprit avec l'impératif et le *KN* qui est cet Impératif, mais moi, je dis : tout se passe comme si ces philosophes ne savaient pas ce que l'on entend par l'Esprit, lorsqu'ils entendent par là l'Impératif, le faire-être même [...]. » (éd. Tabrîz p. 230).

104. Sur Ibn Bâbûyeh, cf. *supra*, n. 91. Le texte cité ici par Mollâ Sadrâ forme la partie finale du chapitre XV du *Kitâb al-I'tiqâdât* (éd. citée, pp. 59-60), chapitre traitant des « Ames et des Esprits », et par lequel on découvre plus d'une réminiscence platonicienne dans ce manuel des croyances shî'ites. La source de cette doctrine d'Ibn Bâbûyeh est, comme le note Mollâ Sadrâ, dans l'enseignement même des Imâms du shî'isme. Cette pneumatologie forme en effet le thème du chapitre LII du *Kitâb al-Hojjat* du *Kâfî* de Kolaynî (éd. Akhûndî, texte arabe seul, pp. 271-272), comprenant trois *hadîth* (le premier et le troisième sont du sixième Imâm, le second est du cinquième Imâm). Le commentaire inachevé des *Osûl al-Kâfî* par Mollâ Sadrâ, ne va malheureusement pas jusque-là ; cf. cependant *Sharh*, p. 323, où Mollâ Sadrâ commente l'entretien du Premier Imâm avec Komayl

sur l'âme, auquel réfère ci-dessous le § 136 (n. 106). Les équivalences traditionnelles que Mollâ Sadrâ rappelle ici (§ 135) entre les degrés du *Rûh* et les degrés du *'Aql* chez les philosophes, ont une grande signification ; elles n'ont rien d'artificiel, et font apparaître la convergence entre la gnoséologie des philosophes et les arguments par lesquels la prophétologie shî'ite montre la nécessité des prophètes. D'un côté, les philosophes considèrent que l'intelligence n'est vraiment en acte que chez un petit nombre d'humains, les Sages, tandis que dans la grande masse des autres elle reste à l'état de virtualité. De leur côté, les théologiens shî'ites considèrent le cinquième degré de l'Esprit comme n'étant conféré en propre qu'aux prophètes et aux Imâms. Cf. encore *infra*, n. 122. [*En Islam iranien...*, index s.v. prophétologie.]

105. L'ensemble de la noologie ou philosophie de l'intelligence (*'aql*) se présente donc simultanément comme une philosophie de l'Esprit-Saint. Cela, parce que l'Ange de la Connaissance est le même que l'Ange de la Révélation. Unification qui, on l'a rappelé ci-dessus (n. 2 et 59), met d'emblée la *hikmat ilâhîya*, la *theo-sophia*, dans une situation privilégiée qui n'est ni celle de la philosophie, ni celle de la théologie, au sens où l'on définit et délimite ces deux concepts en Occident depuis la scolastique médiévale. Sur la notion du *'aql mostafâd*, qui se nomme *'aql moktasab* dans la métaphysique des ismaéliens, cf. notre *Trilogie Ismaélienne*, pp. 58-61, et notre *Introduction au Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haytham Jorjânî* (Bibl. Ir., vol. VI), pp. 98-101. Le génie d'al-Fârâbî eut une part prépondérante dans l'édification de la doctrine de l'*intellectus adeptus* ou *accommodatus* ; il peut se faire que sa doctrine n'ait pas été sans influence sur celle de l'identité du *'aql* et du *'âqil* dont, nous l'avons vu (*supra*, introd., p. 10, et trad., § 112, n. 65), Mollâ Sadrâ eut l'inspiration à l'aube d'un jour mémorable.

106. En mettant en correspondance cette hiérarchie des quatre degrés de l'âme, telle que l'Imâm l'enseigne ici à Komayl (cf. *Safînat* II, p. 603), avec les quatre degrés hiérarchiques de l'Intelligence, les cinq degrés hiérarchiques de l'Esprit, tels qu'ils ont été expliqués précédemment (§ 134-135, n. 104-105), on obtient un schéma général de la pneumatologie et de la psychologie enseignées par les Imâms du shî'isme. Ailleurs (*Sharh Osûl al-Kâfî*, p. 441) Mollâ Sadrâ schématise également en quatre degrés les lumières suprasensibles (*anwâr bâtinîya, malakûtîya*), lesquelles sont bien au-delà de la lumière solaire : il y a l'âme vitale, animante (*nafs haywânîya*) ; il y a l'âme pensante (*nafs nâtiqa*) que le lexique religieux désigne comme le cœur (*qalb*) ; il y a l'intellect contemplatif (*'aql nazarî*) que le lexique religieux désigne comme l'Esprit (*Rûh*) ; il y a enfin ce que les *'orafâ* nomment le *sirr*, la transconscience, et que les philosophes désignent

comme *'Aql fa''âl*, Intelligence agente. Cf. [*En Islam iranien...*, I, p. 234, n. 213].

On ne peut malheureusement pas insister ici sur le commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î, particulièrement dense pour ce passage (éd. Tabrîz, pp. 236-240), mais il nous faut relever que la phrase finale de ce § 136 a mis les commentateurs dans une certaine perplexité. L'intérêt d'une de ces gloses est d'aboutir, pour expliquer *qui* est l'Intelligence au centre du Tout, à un rappel de la notion hermétiste de la Nature Parfaite. « Et l'Intelligence est au centre du Tout », conclut Mollâ Sadrâ. Mîrzâ Ahmad Ardakânî Shîrâzî (lith. Téhéran p. 97 en marge) commente : « Peut-être est-ce là une réponse à une question supposée, comme si quelqu'un demandait : Ceci est l'explication de l'Ame. Bien. Mais l'Intelligence, comment l'expliques-tu ? Alors l'auteur répond : elle est au centre du Tout, c'est-à-dire au centre de l'ensemble de ces âmes. Le sens revient essentiellement à dire : l'Intelligence est médiatrice *(wâsita)* pour l'émanation de toutes les âmes. Il est possible aussi que l'auteur entende par le Tout, l'ensemble formé par les Ames et par l'Être Nécessaire, mentionné auparavant. Dans ce cas, le sens serait celui-ci : l'Intelligence prend rang après l'Être Nécessaire et avant les Ames, car elle précède celles-ci et leur est supérieure. On peut également admettre que ce que l'auteur signifie ici par l'Intelligence, c'est l'Esprit-Saint. Ce qui serait une confirmation du propos de l'auteur, c'est le récit que rapporte Rajab Borsî dans son Livre des *Mashâriq al-Anwâr :* On demanda à l'Émir des croyants : As-tu vu en ce monde un homme *(rajol)* ? Oui, dit-il, j'ai vu un homme, et jusqu'à maintenant je l'interroge. Je lui ai dit : Qui es-tu ? — Je suis l'argile. — D'où ? — De l'argile *(tîn)*. — Vers où ? — Vers l'argile. — Qui suis-je ? — Tu es Abû Torâb. — Alors je suis toi ? — Prends garde [...]. » Le texte de la lith. de Téhéran est ici empâté et très peu sûr. Comme d'autre part il existe un commentaire de ce *hadîth* difficile par Mohammad Khân Kermânî (Sarkâr Aghâ, *Fihrist*, II p. 272), mieux vaut nous réserver d'y revenir ailleurs. Pour le moment, relevons que Mîrzâ Ahmad Shîrâzî explique le mystérieux interlocuteur de l'Imâm comme étant l'Homme Parfait, ce qui réfère, pense-t-il, à l'Ange de l'espèce humaine *(Rabb al-nû' al-insânî)* dont Hermès eut la vision en extase et qu'il appelait sa Nature Parfaite *(al-Tibâ' al-tâmm)*. Cette vision d'Hermès a une grande importance chez Sohravardî et tous les *Ishrâqîyûn* en général. Cf. *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, pp. 24-36.

107. Une glose interlinéaire de la lith. Téhéran réfère ici à ce même motif du renouvellement incessant ou récurrence de la Création *(tajdîd* ou *tajaddod al-khalq)* dans les *Fosûs al-hikam* d'Ibn 'Arabî. Cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, pp. 182 ss.

108. *Harakat jawharîya*. Déjà Sohravardî avait introduit le mouvement dans la catégorie de la substance. Chez Mollâ Sadrâ, l'idée de ce mouvement qui s'accomplit dans les substances mêmes, qui est transsubstantiation, domine toute la philosophie. D'une manière générale, cette idée est solidaire de sa métaphysique de l'être. Puisqu'il n'y a pas de quiddité en soi, mais que chaque acte d'exister détermine la quiddité qui en est l'attribut, l'état de celle-ci varie en fonction de l'intensité de l'acte d'existence. Toute cette métaphysique est parcourue par une mobilité, une inquiétude de l'être qui s'ouvre sur la perspective des palingénésies futures de l'être humain. Mollâ Sadrâ en a fait l'application, par exemple, à la notion de corps, pour montrer la possibilité de quelque chose comme un *jism ilâhî* (corps divin) ; [cf. *En Islam iranien...*, I].

Sa philosophie de la résurrection postule cette notion de *harakat jawharîya* (cf. comment. du 6[e] *hadîth*, chap. VII du *Kitâb al-Hojjat* de Kolaynî, *Sharh* p. 471). Il appartient à l'âme, à l'entité spirituelle de l'homme, ou bien d'atteindre à l'angélicité en acte, ou bien de retomber au-dessous d'elle-même (cf. encore notre étude sur *Le Thème de la résurrection* dans le comment. de Mollâ Sadrâ sur le *K. Hikmat al-Ishrâq* de Sohravardî [*En Islam iranien*, IV, pp. 84-95]. La nature commune de l'homme présent n'est qu'un entre-deux. Aussi bien la surhumanité des prophètes et des Imâms est-elle déjà par rapport à cette nature, ce que celle-ci est par rapport à l'animal. Dans ce § 140, le terme *Natures* désigne les qualités élémentaires (chaleur, froidure, humidité, sécheresse), et subsidiairement les Quatre Éléments. Sur la théorie ancienne des Natures, cf. P. Kraus, *Jâbir ibn Hayyân* II, pp. 162 ss.

109. Le texte de ce prône figure dans la I[re] partie de *Nahj al-Balâgha*, éd. Hâjj Sayyed 'Alî-Naqî (avec version persane). Tabrîz, libr. Azerbadgân, 1326 h. s., vol. I pp. 317 et 322 (avant-dernière ligne) à 325 ; il y forme le chap. 108. Il est remarquable que Mollâ Sadrâ ait introduit ici la citation de ce long prône du Premier Imâm, sans plus de commentaire. Et pourtant, ne serait-ce que parce que le prône ne réfère, pour finir, qu'à la *Qiyâmat al-kobrâ*, sans allusion à la *Qiyâmat al-soghrâ* (la résurrection mineure qui est l'*exitus* individuel), la portée exacte qu'il peut avoir pour Mollâ Sadrâ ne se mesure qu'à la lumière de son eschatologie, c'est-à-dire de sa philosophie du devenir posthume de l'homme (cf. encore *infra*, n. 122). Tout l'important traité intituté *Kitâb al-Hikmat al-'arshîya (Théosophie du Trône)* lui est consacré ; cf. les pages traduites de ce traité dans notre livre [*Corps spirituel...*, pp. 194-200].

110. Cf. le plan du grand ouvrage de Mollâ Sadrâ, intitulé *Les Quatre Voyages (Asfâr) de l'esprit*. Cf. ci-dessus introduction, chap. II, Esquisse bibliographique, n° 10, pp. 31 ss. L'idée pédagogique

profonde de Mollâ Sadrâ : c'est par l'objet désiré que l'on se dirige vers l'objet désiré, non point par quelque chose d'autre.

111. Cf. dès le prologue du présent livre, § 2, p. 82, un commentaire parallèle de ce même verset qorânique 41:53.

112. Il importe de relever ici cette notion de retard dans l'être *(ta'akhkhor)* qui est, d'autre part, si caractéristique de la métaphysique ismaélienne (cf. notre *Trilogie ismaélienne*, 2e Traité, § 11-13, pp. 151 ss., 162 ss, notes 144 ss). Là même, c'est la « stupeur » de l'Adam spirituel (l'Anthropos céleste, Troisième Intelligence et Second Émané) qui, en le retenant d'accomplir le *tawhîd* (lequel est aussi sa propre réalisation unificatrice), parce qu'il croit pouvoir atteindre le principe en oubliant les deux Intelligences qui le précèdent, entraîne dans le plérôme un « retard ». Ce retard se « chiffre » par la régression de l'Adam spirituel qui, restant en arrière *(ta'akhkhor, takhallof)*, régresse du rang de troisième Intelligence au rang de dixième, celle qui est le démiurge de notre monde physique (l'indication a vraiment un sens très profond). Le nombre des sept Chérubins ou Intelligences émanées « entre temps », chiffre le nombre des cycles, c'est-à-dire le temps, nécessaires pour rédimer ce retard : le « retard » de l'Adam céleste est la naissance du temps, et le temps n'est ainsi rien d'autre, dans la perspective ismaélienne, que de l'« éternité retardée » (cf. en cosmogonie mazdéenne : le « virement » du temps sans rive ni limite, au « temps à longue domination »). Ici, chez Mollâ Sadrâ, en l'absence de la dramaturgie ismaélienne, la distance du Premier Émané par rapport au Principe est exprimée aussi comme un « retard ». C'est parce qu'il y a du « second » et des « seconds » dans l'être, c'est-à-dire parce qu'il y a inéluctablement, du fait de l'Émanation, de l'être « qui retarde », c'est pour cela qu'il y a de la défaillance dans l'être, de l'ombre, et finalement, au plan du monde sublunaire, le mal. Il y a lieu de se rappeler le décalage du niveau métaphysique de celui qui est appelé l'Être Premier *(al-Haqq al-awwal)* chez Mollâ Sadrâ, par rapport à celui qui est en fait le premier Être pour la métaphysique ismaélienne (cf. encore note suivante). Mais il faut surtout relever la connexion entre cette notion de *ta'akhkhor* (retard dans l'être) et celle de Présence *(hodûr)*, dont on a rappelé ci-dessus (cf. n. 64, 65, 77 et 79) qu'elle équivaut chez Mollâ Sadrâ à la notion même d'exister. Le degré de l'acte d'exister est en fonction de l'intensité de l'acte de Présence. Parce qu'elle donne à l'acte d'exister la primauté sur la quiddité, la métaphysique de Mollâ Sadrâ est orientée sur les horizons de palingénésie et de résurrection (cf. n. 108). L'existence au présent n'est pas une dégradation de l'être, mais son triomphe. Plus intense est la Présence, plus l'être s'arrache aux déterminations de la matière et de l'espace sensible qui entraînent l'absence, l'inconscience et la

mort. Plus l'existence de l'homme est Présence, moins elle est de l'*être pour la mort*, et plus elle est de l'être *pour au-delà de la mort*. Et c'est la différence entre la métaphysique « existentielle » de Mollâ Sadrâ et l'« existentialisme » de nos jours, la différence entre *Hodûr* et *Dasein*. Cf. introd. chap. IV, § 2, pp. 72-73. On a vu déjà (n. 64) que cette métaphysique de la Présence se développe en une métaphysique de la vision et présence testimoniale *(shohûd)*, qui est une intériorisation de l'imâmologie ; cette progression postule une réduction du « retard ontologique » *(ta'akhkhor)*, et c'est cette réduction qu'assume une métaphysique de l'Esprit-Saint, où l'Esprit se découvre comme étant lui-même l'Impératif créateur, *Amr fi'lî* (cf. § 147, et n. 114 et 117).

113. *Wojûd ibdâ'î.* C'est encore un terme caractéristique, d'autre part, du lexique de la métaphysique ismaélienne. Mais on a déjà eu l'occasion d'insister ici (cf. n. 58) sur la différence de niveau quant au premier Être auquel réfèrent respectivement la métaphysique ismaélienne et celle des philosophes. Pour les théosophes ismaéliens, le Principe est au-delà de l'être et du non-être ; il ne peut absolument pas être qualifié comme un être, ni comme Premier Être ; le terme d'*Ens increatum* est contradictoire, parce que ce qui primordialement fait être ne peut être soi-même déjà de l'être. Abû Ya'qûb Sejestânî avait admirablement élaboré cette théologie négative, dès avant la naissance d'Avicenne (cf. notre *Trilogie ismaélienne*, le premier Traité). Pour les philosophes, le Principe est le premier Être. C'est ce même décalage que nous avons constaté tout au long du traité, entre la position d'un théosophe shî'ite « intégriste » comme Shaykh Ahmad Ahsâ'î, et la position d'un autre théosophe shî'ite comme Mollâ Sadrâ. L'un et l'autre méditent une philosophie du *Amr*, mais dans le présent paragraphe Mollâ Sadrâ identifie l'Esprit avec le *Amr fi'lî* (impératif du faire-être, le *KN* en sa *significatio activa*). Pour Shaykh Ahmad, l'Esprit est *ce que* fait être précisément cet Impératif ; il est non plus l'Impératif faisant-être (celui-ci, c'est la Volonté divine foncière), mais l'Impératif fait-être, c'est-à-dire l'Impératif en sa *significatio passiva* (cf. *supra*, n. 103). On ne peut que référer ici aux grands thèmes indiqués dans les notes précédentes : métaphysique de la Présence (identité du *'aql* et du *'âqil*) et intériorisation de l'imâmologie (n. 64, 65 et 77) ; les Verbes divins parfaits, qui sont ici les Esprits-Saints (n. 79) ; *'âlam al-Amr* et *'âlam al-khalq*, la Parole de Dieu et le Livre de Dieu (n. 81) ; les deux aspects de l'Impératif divin (*Amr fi'lî* et *Amr maf'ûlî*, *significatio activa* et *significatio passiva*, n. 83 et 90) ; la *Haqîqat mohammadîya* et la naissance plérômatique des Quatorze Très-Purs (n. 87 et 92) ; la notion de l'Esprit (n. 89-90, 94, 99, 102, 103).

114. Sur cette doctrine de l'Esprit-Saint comme *'âlam al-Amr* et comme *Amr fi'lî*, donc increé, et comme englobant tout le plérôme

des Esprits-Saints, cf. les observations qui ont été faites *supra*, n. 89 et 90, 102 et 103, 112 et 113.

115. Pour les Natures et les Formes du début du paragraphe, cf. la glose interlinéaire lith. Téhéran, p. 107. Quant à la *Materia ultima (mâddat akhîra)*, elle ne représente que le dernier état de la matière. Sur les différents états de celle-ci, chez Ibn 'Arabî, non seulement jusqu'à celui d'une matière commune à tous les êtres créés, spirituels et corporels *(Nafas Rahmânî)*, mais jusqu'à celui d'une « matière spirituelle » commune à l'incréé et à la créature *(haqîqat al-haqâ'iq)*, cf. notre livre *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, p. 228 ss.

116. Ce retour de l'être, remontant à l'origine d'où il descendit, donne son sens plénier au verset de l'Évangile de Jean, inséré dans le texte d'Ibn Bâbûyeh que Mollâ Sadrâ a cité précédemment, cf. *supra*, n. 93.

117. Sur l'intellect acquis, cf. *supra*, § 135 et n. 105. Le degré de l'intellect en acte n'est réalisé que chez une minorité d'êtres humains, nous a-t-il été rappelé plus haut (n. 104). Or, c'est essentiellement par l'atteinte à cet état, où l'objet de l'intellection s'identifie avec le sujet qui intellige *('âqil)*, que s'accomplit le grand Retour, la réduction du retard dans l'être *(ta'akhkhor*, n. 112), ce qui veut dire le retour au *'âlam al-Amr*, au monde de l'Esprit créateur. *Mabda'* et *Ma'âd*, origine et retour, cosmogonie et eschatologie, sont les deux phases de l'histoire ou du drame de l'être que médite la gnose islamique, et ce schéma contraste avec le schéma « à trois temps » de la théologie chrétienne en général : Création, Chute, Rédemption ; ou Création, Incarnation, Rédemption. Sous l'influence de Joachim de Flore et des Joachimites, la théosophie chrétienne, du XIII[e] siècle jusqu'à nos jours, a distingué en conséquence le règne du Père, le règne du Fils et le règne de l'Esprit, sans que cette distinction réfère nécessairement à une succession chronologique. On pourrait dire que la théosophie islamique ne connaît que le règne du Principe (pour le *Mabda'*) et le règne de l'Esprit (pour le *Ma'âd*) ; il ne lui est plus possible de connaître le règne du Fils, justement parce que la Révélation qorânique est une Révélation post-chrétienne, postérieure au règne et à l'histoire du Fils. C'est ce qui donne son sens profond à la pensée de Haydar Amolî, identifiant, en accord avec d'autres auteurs shî'ites, l'Imâm à venir (le douzième Imâm, l'Imâm caché, l'Imâm attendu) avec le Paraclet. L'horizon de la pensée shî'ite est l'horizon paraclétique. L'identification de l'Intelligence agente avec l'Esprit-Saint (n. 105), loin de signifier une rationalisation de l'Esprit, signifie le bénéfice inverse. L'issue de la métaphysique de Mollâ Sadrâ est celle d'une métaphysique de l'Esprit, qui est métaphysique de l'Esprit-Saint (cf. encore n. 122).

118. L'*Imago Dei* est donc projetée, du fait de la théophanie *(tajallî)* primordiale éternelle, dans l'être *angélique* des Intelligences ou Esprits-Saints, antérieurement donc à Adam. Dès lors, pour comprendre le lien de cette *Imago Dei* avec l'Homme, il faut prendre l'anthropologie au niveau auquel nous reconduit l'imâmologie (« J'étais un prophète... j'étais un Walî, alors qu'Adam était encore entre l'eau et l'argile. ») Il faut remonter à la Réalité prophétique éternelle, à la naissance pléromatique des Quatorze Très-Purs de cette *Haqîqat mohammadîya* (*supra*, n. 87 et 92) car c'est là que l'on peut comprendre comment la désignation de *Kalimât tâmmât* se rapporte aux Imâms comme étant eux-mêmes l'*A'râf*, comme étant Trésoriers *et* Trésors de la science divine (*supra*, n. 79).

119. C'est la seconde des hiérarchies angéliques dans l'avicennisme, au-dessous de la hiérarchie des Intelligences pures ou Chérubins (*supra*, n. 30). Pour leurs noms et leur fonction dans la cosmologie, cf. notre livre *Avicenne et le Récit visionnaire*, index s.v. anges. La critique averroïste entraînera la disparition de cette hiérarchie, et celle-ci disparue, l'ontologie du *'âlam al-Mithâl (mundus imaginalis)* deviendra impossible ; cf. notre *Histoire de la philosophie islamique*, I, chap. VIII, § 6.

120. Ces versets qorâniques se rapportent à l'arche de Noé. Le « vaisseau fait de planches et d'étoupe » désigne l'arche, et l'arche est l'image du cosmos, comme vaisseau par lequel les âmes accomplissent leur retour. Cf. Shaykh Ahmad Ahsâ'î : « Qu'il vogue, c'est-à-dire que le vaisseau du faire-être *(safînat al-takwîn)* vogue avec les êtres *(akwân)* et les devenus-êtres *(mokawwanât)*. Au Nom de Dieu, c'est-à-dire de la Lumière des Lumières et de la *Haqîqat mohammadîya*, ce qui est le Nom suprême, le Nom le plus auguste, que Dieu aime et qu'il agrée de qui l'invoque ; c'est l'Impératif divin au sens passif *(Amr Allah al-maf'ûlî)*, et c'est aussi la qualification de l'activité divine, c'est-à-dire la *olûhîya*... » (éd. Tabrîz, p. 295).

121. On peut rapporter le suffixe *hâ* du verbe *wa-ja'ala-hâ*, soit aux corps célestes, soit à leurs âmes, dont il est question dans le paragraphe précédent. Le résultat revient au même. Cependant, comme ce sont les âmes motrices des sphères qui, dans leur désir d'imiter l'Intelligence dont elles émanent, impriment aux sphères célestes les mouvements différents dont résultent ceux de leurs astres, la seconde hypothèse nous a semblé préférable.

122. Sur cette affirmation préparée par tout ce qui précède, prend fin le *Kitâb al-Mashâ'ir*. Le cycle de l'être, c'est-à-dire le cycle du *Mabda'* et du *Ma'âd*, composé des deux arcs de la descente *(nozûl)* et de la remontée *(so'ûd)*, ce cycle est accompli chaque fois qu'un être humain, développant et enracinant en lui-même l'intellect en acte,

atteint le degré de l'Intelligence agente, c'est-à-dire de l'Esprit-Saint. Or, le § 147 nous a encore rappelé que l'Esprit-Saint n'est pas une créature, mais qu'il est le *'âlam al-Amr*, l'Impératif créateur, l'Impératif actif (cf. *supra*, n. 114 et 117). Ou mieux dit : le cycle du retour s'accomplit dans chaque individualité spirituelle qui atteint à la conjonction avec l'Intelligence agente qui est l'Esprit-Saint. Le cycle général du retour résulte de l'accomplissement du retour dans l'individualité de chaque spirituel. On trouve ailleurs aussi, dans la gnose shî'ite (dans le commentaire de Shamsoddîn Lâhîjî sur *La Roseraie du Mystère* de Mahmûd Shabestarî), l'idée du cycle de la *haqîqat* qui s'accomplit dans chaque *'ârif*, du fait que la *haqîqat* se transmet de l'un à l'autre ; cet accomplissement signifie le passage, dans le microcosme individuel, du cycle de la *nobowwat* au cycle de la *walâyat*. Cf. notre *Trilogie ismaélienne*, 3e traité, § 10 ss., et pp. (75-78) de la partie française.

Essayons de récapituler ce que nous apprend l'ensemble de notre texte et des textes auxquels nous avons fait appel dans nos notes. Mollâ Sadrâ nous a rappelé précédemment (§ 135), en suivant le texte d'Ibn Bâbûyeh, que l'intellect en acte, dont dépend la plénitude de la réalité humaine, n'était réalisé que chez une minorité d'humains. Il nous a rappelé aussi que cet intellect en acte ou intellect acquis correspondait, dans le lexique de la pneumatologie, à l'Esprit de la foi *(Rûh al-îmân)*, lequel est celui du croyant fidèle. Au-dessus de ce *Rûh al-îmân* il y a l'Esprit-Saint *(Rûh al-Qods)*, lequel est imparti en propre aux *Awliyâ Allâh*, les Amis et Aimés de Dieu, c'est-à-dire les prophètes, les Imâms, et tous ceux qui, par l'adhésion de leur cœur, participent à la *walâyat* de ceux-ci. Or, cet Esprit-Saint est l'autre nom de l'Intelligence agente ; l'Ange de la Révélation est le même que l'Ange de la connaissance. Si donc la conjonction avec l'Intelligence agente est proposée au *'ârif*, au gnostique, comme le but suprême par lequel s'accomplit le grand retour, le cas du *'ârif* est bien finalement le même que celui des *Awliyâ* : la métaphysique de l'être trouve son dénouement dans le thème par excellence de la spiritualité shî'ite.

Toute la doctrine de Mollâ Sadrâ dessine elle-même un cercle parfait. Il fallait que l'existence, l'acte d'exister, ait la préséance sur la quiddité, pour que se développe une métaphysique de l'être, de l'acte d'exister *(wojûd)* comme présence *(hodûr)*. Sans l'intellect en acte et l'identité du sujet qui intellige avec la forme qu'il intellige, il ne saurait être question de cette présence. Celui qui réalise cette présence, celui qui est *présent à*, c'est le Témoin *(shâhid* et *shahîd)* : il est celui que Dieu connaît et par qui Dieu connaît. Tel fut, par excellence, le cas des Douze Imâms. Comprendre l'imâmologie shî'ite comme le philosophe doit le faire, c'est être présent à ce témoignage ; l'Imâm comme Témoin de Dieu est alors l'Imâm intérieur, l'*Imâm de ton être*. Se connaître soi-même, c'est connaître son Imâm, et c'est connaître

son Seigneur. C'est l'état qui est atteint par le *'ârif* lors de sa conjonction avec l'Intelligence agente, l'Esprit-Saint qui là n'est plus appelé une créature, puisqu'il est l'Impératif créateur lui-même, l'Impératif *actif*.

Et c'est là justement qu'entre deux penseurs shî'ites comme Mollâ Sadrâ et Shaykh Ahmad Ahsâ'î, dont on ne peut méconnaître tout ce qui les unit par ailleurs, devient sensible toute la différence. Mollâ Sadrâ déclare : le cycle est clos, lorsque l'être humain a atteint le degré de l'Intelligence agente. « Le point final du cycle de l'être a rejoint le point initial. » Qu'en est-il alors du devenir posthume de l'homme ? Il ne peut nullement s'agir de quelque chose qui rappellerait, même de loin, le « point oméga » dont il est à la mode de parler de nos jours. C'est toute la « philosophie de la résurrection » de Mollâ Sadrâ qui est en cause, et qui est fondée sur le schéma de l'anthropologie gnostique : l'homme comme corps-âme-esprit. Lors de la *Qiyâmat al-soghrâ*, la Résurrection mineure, qui est l'*exitus* hors du corps au moment de la mort, l'homme ressuscite comme âme. Lors de la *Qiyâmat al-kobrâ*, l'homme ressuscite comme Esprit. Ce qui est achevé, c'est le cycle de l'homme tel que nous le donne à connaître sa condition terrestre actuelle. Mais qui peut sonder les perspectives qui s'ouvrent par l'avènement de l'Homme au rang de l'Esprit-créateur, *Amr fi'lî* ?

Les choses ne se présentent pas tout à fait ainsi chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Il y a, certes, le même élan d'une vision qui anticipe un devenir sans limite, et peut-être même l'horizon apparaît-il d'autant plus illimité qu'il n'est pas question de clôture d'un cycle ni d'achèvement final. Si, pourtant, Mollâ Sadrâ prononce ces mots, c'est parce que ce qui s'est appelé homme, se trouve désormais exhaussé à un degré d'être où toutes les virtualités de son être actuel sont dépassées. Où situer le point de divergence entre les deux penseurs ? Les textes cités dans les notes précédentes facilitent la réponse.

On peut dire que le verset qorânique (17:87) *al-Rûh min amr Rabbî* signifie pour Mollâ Sadrâ : l'Esprit *est* l'Impératif de mon Seigneur (le *KN* créateur). Pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î il signifie : l'Esprit *procède* de l'Impératif de mon Seigneur. Pour Mollâ Sadrâ, l'Esprit est lui-même l'Impératif créateur, l'Impératif *actif (Amr fi'lî), mise de l'être* à l'impératif. Pour Shaykh Ahmad Ahsâ'î, il est bien cet Impératif, mais l'Impératif *activé (Amr maf'ûlî, Amr* en sa *significatio passiva*, avons-nous dit) ; il est l'*être* précisément *mis* à l'impératif par la Volonté divine foncière, le *KN*, ou, plus exactement, il est l'Esprit du Premier Émané de cette Volonté foncière, l'Esprit de la Lumière des Lumières qui est la *Haqîqat mohammadîya*, le plérôme des Quatorze Très-Purs en sa prééternité précosmique. Et c'est pourquoi, même lorsque le *'ârif*, le gnostique, se conjoint avec l'Intelligence agente Esprit-Saint, même alors on ne peut pas dire que le cycle de

l'être soit clos. Car à jamais le *'ârif* et tous les *Awliyâ* ne rejoignent que le *Amr maf'ûlî*, l'Impératif activé. Le *'ârif* rejoint l'Intelligence agente, certes, mais c'est alors pour accomplir avec elle un pèlerinage aux horizons sans limite, où jamais l'être ne succombe au piège d'une halte définitive. Ce serait là succomber, dans l'Au-delà même, au piège de l'idolâtrie métaphysique, auquel a succombé tant de fois la théologie d'un monothéisme naïf.

Il y a une émouvante grandeur dans les lignes finales du commentaire de Shaykh Ahmad Ahsâ'î. Il faut absolument les lire. Nous ne pouvons donner ici qu'une idée des dernières pages dans lesquelles reparaissent les figures cosmogoniques de la théosophie shî'ite : « Atteindre le degré de l'Intelligence agente, c'est là, dit le shaykh, la station des deux arcs (Qorân 53:9, *qâb qawsayn*, c'est-à-dire arc de la descente et arc de la remontée), et ce fut en premier lieu l'état vécu par le Prophète et chacun des douze Imâms. Le Prophète se consocia *(ijtama'a)* avec l'Intelligence agente, lors de l'ascension qui le porta jusqu'au Nom Extraordinaire *(al-Ism al-badî')*, lequel est aussi le précepteur *(morabbî)* de l'Intelligence agente elle-même. Quant à celui dont la complexion *(mizâj)* est dans un équilibre réellement parfait, celui qui s'est réellement séparé des contraires, celui-là parvient à la station typifiée dans le verset qorânique : " A la distance de deux arcs ou plus près encore " (53:9). Cela veut dire qu'il devient un réceptacle pour la Volonté foncière de Dieu, une langue et un interprète pour Ses volitions. L'auteur [Mollâ Sadrâ] déclare : là prend fin l'échelonnement des degrés du Bien et de l'Émanation, c'est-à-dire que, selon lui, par et avec l'Intelligence agente prend fin l'échelonnement des étapes de la marche en quête de la Majesté Glorieuse. Mais en fait il n'en va point ainsi, car l'Intelligence agente se hâte elle-même en un voyage vers la Majesté Glorieuse ; son voyage aboutit à la Lumière des Lumières (la *Haqîqat mohammadîya*), et cette Lumière des Lumières est elle-même en marche vers Dieu, sous le voile de la satisfaction divine, depuis le monde où prédomine la potentialité qui n'a ni fin ni limite. Elle est donc éternellement en marche, se hâtant en un voyage éternel qui jamais ne s'interrompt, en un élan qui l'emporte sans relâche, quelle que soit la multitude des degrés de proximité par lesquels elle ne cesse de s'élever. Car Dieu se désigne lui-même comme " l'élevé au-dessus des plus élevés des degrés " (40:15), et dans le *hadîth* des secrets *(asrâr)* Il a dit : " Chaque fois que j'ai posé pour eux une science, j'ai fait monter pour eux une vision. Car il n'y a ni fin ni limite à mon amour. " Comme Dieu prescrit à son Prophète de le dire : " Seigneur, ne cesse d'augmenter ma connaissance " (20:113). Et c'est là une recherche, une Quête éternelle, que ne brisera jamais aucune interruption » (éd. Tabrîz, p. 268 ; cf. déjà ci-dessus, p. 78).

Les premières pages de notre traité, exposant les difficultés de la métaphysique de l'être, ont pu paraître difficiles. Le dénouement auquel elles nous conduisent récompense de leurs peines traducteur et lecteur. Car finalement nous apprenons ici à connaître la pensée shî'ite à ses sommets, en deux de ses représentants les plus éminents, très différents et très proches à la fois l'un de l'autre, nous venons de dire pourquoi : Mollâ Sadrâ Shîrâzî et Shaykh Ahmad Ahsâ'î.

Paris-Téhéran
mai-octobre 1963

INDEX

'Abbâs I[er] (Shâh), 15.
'Abbâs Teherânî (Shaykh), 33.
abdâl (les) de l'être, 182.
'Abdol-Karîm Gîlânî, Gîlî, 177, 202, 222.
'Abdollah ibn 'Abbâs, 24, 220.
Abharî (Athîroddîn), 38.
absence, occultation (*ghaybat*), 147.
abstraction considérée en métaphysique de l'être, 68, 87, 93, 95, 98, 100, 107 ss., 111, 116, 118 sq.
Abû'l-Hasan Jalveh, 38, 47, 51.
Abû'l-Qâsim ibn Ahmad Yazdî (Mîrzâ), 39, 188.
accidentalité, 99 sq., 108 ss.
accidents (leur mode d'être), 93, 98 ss., 108, 111, 120 ss., 192.
activité divine, 151 ss. Voir *Amr*, *fi'l*.
Adam (terrestre), 152, 219, 220 sq., 230.
Adam céleste, spirituel (de la cosmogonie ismaélienne), 209, 227.
af'âl, les Actes divins qui font être, 211. Voir *fi'l*.
'Affîfî (A.E.), 195.
Aghâ 'Alî Hakîm, 32 sq.
Aghâ Bozorg Teherânî (Shaykh), 34, 173, 188.
Ahanî (Gholâm Hosayn), 30, 52, 173.
ahkâm nafsîya, 196.
Ahmad Ahsâ'î (Shaykh), 27, 74, 76 ss., 177, 178, 182 ; — ses commentaires de Mollâ Sadrâ, 22, 30, 47 ss., 228 ; — citations traduites de son commentaire du *K. al-Mashâ'ir*, 48 sq., 175 sq., 177, 179 ss., 182, 183 ss., 187, 194, 198 sq., 200 sq., 205 ss., 208, 211 sq., 213 ss., 217 ss., 221 ss., 225, 228, 230, 232 ss.
Ahmad 'Alawî (Seyyed), 40.
Ahmad Ardakânî Shîrâzî (Mîrzâ), 47, 51, 188, 201 ; — Gloses traduites, 197 sq., 207, 211, 222, 225.
Ahmad Shîrâzî (Shaykh), 40.
Ahmad Yazdî (Mollâ), 51, 188, 198 sq., 201, 217.
Ahmad Yazdî, correspondant de Hâdî Sabzavârî, 173.
Akbar (Shâh), 13.
Akhûndî (Shaykh Moh.), 170.
'âlam al-Amr, monde de l'Impératif divin, 77, 149, 200, 211 ; (monde des Intelligences, monde de la Volonté divine foncière), 163, 208, 209 ss., 211, 223, 228, 230 sq. Voir aussi *Kalimât tâmmât*.
'âlam al-ghayb, monde du mystère, du suprasensible, 221 ; — *al-Khalq* (monde créaturel), 149, 200, 209 sq. ; (comme Livre de Dieu), 211 ; (monde des Ames), 228 ; —

al-Mithâl, 18. Voir *imaginalis* (*mundus*) ; — *al-nofûs* (monde des Ames), 175 sq. Voir aussi *Malakût* ; — *al-shahâda* (monde visible), 175 ; — *al-takawwon* (monde de l'être fait-être), 211. Voir *'âlam al-Amr*.
'Alî ibn Abî-Tâlib, premier Imâm, 14, 23, 49, 154 sq., 158 sq., 178 sq., 182 sq., 216, 220 sq., 223 sq.
'Alî Akbar Yazdî, 53.
'Alî ibn Jamshîd Nûrî Ispahânî (Mollâ), 29, 32 sq., 36, 39 sq., 47, 50, 52, 188, 201.
'Alî Rezâ, huitième Imâm, 77, 199, 214.
'Alî Tabrîzî (Mollâ), 218.
'Alî Zaynol-'Abidîn, quatrième Imâm, 24, 222.
Allâhwîrdî Khân, 15.
'Allâmeh Hillî, 41, 191.
Ame du monde, Ame divine universelle, la Ire Ame, 69, 130, 178, 191, 219, 221. Voir aussi *Lawh mahfûz*.
âmes (les quatre sortes d'), 154 sq. ; — âme vitale, 154, 224 ; — âme pensante, 224 ; — au sens de *soi* (*dhât*), 217 ; — intelligences en puissance, 208 ; — atteignant au degré de l'intellect en acte, 163.
Ames motrices, voir *Animae caelestes*.
Amr, l'Impératif divin, 151, 209 sq. ; — comme esprit (*rûh*) de l'univers. 151. Voir aussi *fi'l*.
Amr Allâh al-fi'lî, l'Impératif divin actif, en sa *significatio activa*, 49, 77 sq., 212 sq., 216, 221, 223, 228, 232 ; — *al-maf'ûlî*, l'Impératif divin activé, en sa *significatio passiva*, 49, 77 sq., 212 sq., 216, 223, 228, 230, 232.
Anawati (G.C.), 187, 195.
Anaxagore, 33.
Anaximène, 33.
Ange de l'espèce humaine (*Rabb al-nû' al-insânî*), 225.
angélicité en acte, 226.
angélologie, 84.
Anges, 153 sq., 211. Voir aussi Intelligences ; — les quatre Anges supérieurs appelés l'Esprit, 218 sq. ; — les Anges des Voiles (*Malâ'ikat al-hojob*), 187, 218 sq. ; — Anges terrestres, 178.
Animae (*Angeli*) *caelestes*, Ames motrices des Sphères, 68, 129, 132, 178, 204, 211 ; (comme degré du Livre de Dieu), 164 ; (hiérarchie), 164, 230.
annîya (sens du mot), 181 sq.
Anquetil-Duperron, 169.
antériorité (l'), 103 sq., 132, 162 ; — (ses catégories), 68, 117, 194 ; — (ses degrés), 120, 123 ; — (ses exemples), 108 sq.
'âqil, le sujet qui intellige, 10 ; — *'âqilîya*, état du sujet qui intellige, 142, 205. Voir *ittihâd*, unification, fusion unitive du *'âqil* et du *ma'qûl* (intelligé).
A'râf (herméneutique shî'ite des versets de l'), 50, 204, 209, 230.
'Arafât (le mont), 43.
Arbre (l') de l'éternité, 214.
arche de Noé (sens spirituel de l'), 164, 230.
Aristote, 12, 63, 203.
Ash'arî (Abû'l-Hasan al-), 145, 206, 207.
Ash'arites, 145, 148, 206, 207.
Ashkevarî (Mîrzâ Hâshim Gîlânî Rashtî), 32.
Ashkevarî (Qotboddîn), 26, 171.
Ashtiyânî (Mîrzâ Ahmad), 32.
Ashtiyânî (Mîrzâ Fazlollah Khân), 32.
Ashtiyânî (Sayyed Jalâloddîn), 28 ss., 32 ss., 35 ss., 168.
Ashtiyânî (Mîrzâ Mahdî), 32.
Ashtiyânî (Mîrzâ Mahmûd), 32.
attribution (mode d') d'une chose commune à plusieurs, 92, 95, 127, 184 sq. ; — attribution (mode d') primaire essentielle, 92, 95, 123, 127, 184 sq. ; — univoque, 189 ; — par dérivation (*ishtiqâqî*), 189.
Attributs divins, 145 sq., 147 sq., 160, 161, 195, 201, 208 ; — de Beauté et de Rigueur, 146, 153, 223 ; — de perfection, 147 sq.

Averroës (Ibn Roshd), averroïsme, 9, 230.
Avicenne (Ibn Sînâ), 16, 37, 40, 57, 64 ss., 67, 178, 187, 190 sq., 203, 230 ; — (*Ilâhîyât* du *Shifâ'*), 105 ; — (*mobâhathât*), 123, 196 : — (*Ta'lîqât*), 106, 121 sq., 195.
avicennisme iranien, 19, 67.
Awliyâ' Allâh, les Amis de Dieu, 14, 21, 154, 171, 179, 204, 216 ; *Dhât Walî Allâh al-motlaq*, 181.
A'yân thâbita, les heccéités éternelles, les archétypes, 122 sq. ; — *'ayn thâbita* individuelle, 195 sq.
Ayetî (Moh. Ibrâhîm), 171.
ays, l'être, 61 sq. Voir être, exister.
Azraël (l'ange), 198, 219.

Badawî (A.), 196.
Badî'ol-Molk Mîrzâ 'Emâdoddawleh, trad. et commentateur persan du *K. al-Mashâ'ir*, 27, 52-54, 55 ; — citations traduites de son commentaire, 182, 184, 186 sq., 188, 189 sq., 192, 194, 196, 197, 200 sq., 210, 216, 218.
Bahâ'oddîn 'Amilî (Shaykh), 12, 168.
Bahmanyâr-e Marzbân, 96 sq., 187.
Bahrol-'Olûm Moh. ibn Nizâmoddîn, 38.
Bâqillânî, 207.
barzakh, l'entre-deux, 84, 171.
bâtin, l'intérieur, le caché, l'ésotérique, 20 sq., 22 sq., 176, 178 sq., 210, 220.
Bîdâbâdî (Aghâ Mohammad), 32, 188.
bi-lâ-shart (état de la quiddité en elle-même), 136, 192. Voir aussi *lâ-bi-shart* ; — *bi-sharti-lâ*, *bi-sharti-lâ'îyat* (la quiddité comme universel logique), 136, 186, 192, 201 sq. ; — *bi-sharti-shay'* (dans les individus concrets), 186. Voir aussi quiddité.
bilinguisme des philosophes iraniens, 57, 61 ss., 201 sq.
Bœhme (Jacob), 17, 200.
bouddhisme, 22.
Brockelmann (C.), 29 ss., 191 sq.

Calame (le), désignation symbolique de la Ire Intelligence, 83, 84, 151, 178, 214 sq., 218.
causalité, 37, 145.
cause, 126 sq., 132, 144 sq. ; — parfaite, 202 ; — première, 128 sq.
Chérubins (*Karûbîyûn*), 219. Voir Intelligences ; — les Sept Chérubins (dans l'Ismaélisme), 209, 227. Voir aussi *Kalimât tâmmât*.
Ciel suprême, 191.
cœur (motif du), 197 sq., 201, 210, 224.
concepts logiques, 93 ss.
contingence, 161, 202.
continu (le concept de), 103.
corps, 69 ; — célestes, 129 ; — divin (*jism ilâhî*), 226 ; — subtil, 218.
cosmogonie, 218, 229.
création (sens du concept de), 183 sq. ; — (première, seconde C.), 81 : — nouvelle, 156 ; — récurrence de la C. (*tajdîd*, *tajaddod al-khalq*), 156 sq., 225.
cycle de l'être, 78, 163 sq., 218, 229, 230 ss. ; — (jamais clos), 232 sq. ; — de la *haqîqat*, 231 ; — de la prophétie, 21, 74, 178 sq., 216, 220 sq., 231 ; — de la *walâyat*, 21, 74, 179, 216, 220 sq., 231 ; — du temps, 227.

Dabestân al-Madhâhib, 168.
dahr (*Aiôn*, *Aevum*), 213.
dahrites (philosophes), *dahrîya*, *dahriyân*, 150, 213.
Dânesh-Pajûh (M.-T.), 17, 28 ss., 35, 39, 169, 171, 176.
Dârâ Shakûh, 13.
Dashtakî, voir Shîrâzî (Sayyed Sadroddîn Mohammad Dashtakî).
Dawlatshâhi (Mme Mehrangîz), 52.
Dawwânî (Jalâloddîn), 106, 113, 125, 146, 191 sq., 193, 194, 197, 206.
déficience dans l'être, 104, 120, 139 sq., 161 sq.
définition, 86 sq.
degrés d'intensité de l'être, 123, 134.
degrés et demeures de la Parole et du Livre, 149 sq., 211 sq.

démonologie, 84.
Descartes, 65.
description, 86.
différenciation (la) spécifique, propre aux quiddités, 123. Voir être, existence, quiddité.
docteurs de la Loi, *foqahâ*, 13, 23, 34, 38, 172, 177.
Donateur de la Lumière (*wâhib al-Nûr*), 207.
Du Pleix (Scipion), 59.

Eau (l') primordiale, 187, 214.
Elément (l') primordial (*al-'Onsor al-aslî*), 181.
Eléments (les quatre), 163, 198, 226.
Emanation, 125 sq., 128, 134 sq., 162.
Emanatrice (la Source), 109, 162, 201.
Emané (l'), 109 ; — (le Premier), selon les philosophes, 77, 130, 199 ; — (*Nafas al-Rahmân*), 198 sq. ; — (la *Haqîqat mohammadîya*), 162 sq., 199, 212, 232.
Empédocle, 33.
eschatologie, 83, 84, 158 sq., 218, 229.
espace, 103.
Esprit (l') est l'être et la vie, 129.
Esprit-Saint (*Rûh al-Qods*), 74, 77 sq., 216 ; — imparti aux prophètes et aux *Awliyâ*, 151, 216, 231 ; — (métaphysique de l'E.S.), 57, 77, 203, 228, 229 ; — comme incréé, comme étant l'Impératif divin (*Amr fi'lî*), 153, 163, 216, 222 sq., 228, 230 ss. ; — comme suprême créature, procédant de l'Impératif divin (*Amr maf'ûlî*), 151, 153, 216, 222 sq., 232 ; — celui qui procède de l'Impératif de Dieu (*Allâh*) et celui qui procède de l'Impératif du Seigneur (*al-Rabb*), *Spiritus generatis*, 218 sq., 223 ; — comme ésotérique de la *Haqîqat mohammadîya*, 216, 223, 232 ; — procédant d'entre les Attributs de Beauté et de Rigueur, 153, 223 ; — comme désignant l'ensemble des Esprits-Saints, 163, 216, 228 ; — comme identique à l'Intelligence agente, 154, 224, 231 ; — composé de *wojûd* et *mâhîyat*, 215 ; — se disant de quatre Anges supérieurs, 218 sq. ; — l'E. créé et l'E. divin de chaque être, 202, 222 ; — l'E. du croyant et l'E. de Dieu, 219 ; — l'E. fidèle (Gabriel), 83 ; — de la foi (homologué à l'intellect en acte), 154, 231.
Esprits (les cinq E. ou les cinq degrés de l'esprit homologués à ceux de l'intelligence), 152 ss., 224 ; comme *pneuma* physique, 154 ; l'esprit du désir, homologué à l'âme vitale, 153 sq. ; l'esprit de la capacité, homologué à l'intellect en puissance, 153 sq. ; l'esprit comme intellect contemplatif, 224. Voir aussi Esprit de la foi, Esprit-Saint ; — les E., création initiale, préexistant au monde des corps, 151 sq., 153 ; — créés pour la pérennité, 151 sq., 153, 222 ; — E. des croyants, des prophètes, des Imâms, 219 ; les *Esprits-Saints*, 216, 228 (voir aussi *Kalimât tâmmât*) ; — comme désignant les Ames, 151, 217 ; — (les Intelligences), 217, 229 ; — (irradiations divines), 163 ; — (lumières), 164 ; — universels, 221.
essence (le mot e. en français), 58 sq., 63 ; — e. et existence, 65 sq. ; — une e. simple est la totalité des choses, 140 sq., 207 ; — l'e. de l'être consiste en sa *mawjûdîya*, 93 ; — comme prédicat de l'existence, 67 ss. Voir aussi être, quiddité ; — métaphysique de l'essence, 46, 57, 65 ss., 69, 186, 196.
Essences séparées, 211.
essentialité, essentialités, 108, 110.
Essentiateur de l'être, 76 ; — des essences, 144.
être (l'), l'exister, l'existence, l'acte d'être : préséance de l'existence sur la quiddité, 17, 37, 42, 57,

66 ss., 78, 178, 231 ; — les existences sont les réalités primaires, 122, 196 ; réalités au sens vrai, 134 ; — le verbe être en arabe et en persan, 55. Voir aussi *hast* ; — le vocabulaire de l'être en français et en latin, 59 ss. ; en arabe et en persan, 61 ss. ; — l'existence (*wojûd*) comme Présence (*hodûr*, *hozûr*), 57, 70 ss., 141, 197, 202 ss., 207, 227 sq., 231 ; — le mot être comme substantif (latin *ens*), 57, 59, 77 ; — le verbe être à l'infinitif, 57, 59 ; — les mots *être* et *exister* en français, 58 ss., 64 ; — l'*étant*, l'*étance*, 59, 62, 63 ; — sens du latin *existere*, 60 sq., 64 sq., 71 sq. ; — sens originel du mot existence, *existentia*, 65 sq. ; du mot exister, 73 ; — fonction existentielle du verbe être, 58 sq., 61 sq. ; — le verbe être du jugement prédicatif (non exprimé en sémitique ; *kawn masdarî*), 59 ss., 62, 100, 109, 110, 112 sq., 122, 130, 187, 189 sq., 202 ; — l'existence ne peut être un *i'tibâr*, *amr i'tibârî* (*ens rationis*), 67, 96, 101, 193 ; — en quel sens elle est prédicat ou accident de la quiddité, 67 sq., 89 sq., 92, 96, 98 sq. (abstraction logique), 108 sq., 112-119, 186 sq., 192 ; — en quel sens elle est antérieure à la quiddité, 68, 109 sq., 192. L'être et l'exister, l'existence comme être, l'être comme existence, 57 sq., 60 ss., 64 ss., 71 sq., 87 ; consiste dans son acte même d'être, d'exister, 98, 135 sq., 190, 202 ; est existant de par soi-même, son essence est d'exister, 91 ss., 95 ss., et, en existant, d'être réalité *in concreto*, 102, 103, 105, 106, mais n'est pas soi-même *quelque chose* d'existant, 190 ; n'est pas un concept abstrait de la quiddité, 98 sq., 100-101, 109, 122, 133 ; ne se surajoute pas à la quiddité, 109-110 ; n'est pas un accident de la quiddité, 69 sq. ; — leur mise en relation est un acte de la pensée, 111, 119 ; différence entre *être* existant et *avoir* l'existence, 104-105, 190 ; l'acte d'exister, c'est la quiddité elle-même *in concreto* (non pas quelque chose lui appartenant), 111, 114 sq., 119, 121 sq. ; chaque acte d'exister détermine la quiddité qui en est l'attribut, 226 ; différence entre être existant de par soi-même et être nécessaire par soi-même, 104 ; l'être est existant par essence, la quiddité *per accidens*, 108, 146 ; c'est l'existence, non pas la quiddité, qui procède de l'Instauration, 117 ; — les trois degrés de l'exister, 68, 120, 129 sq., ; — les degrés d'intensité différenciant les individuations de l'exister, 69, 70 sq., 84, 101, 123, 134, 139 sq., 161 sq., 189. — Etre *pour la mort*, être *pour au-delà de la mort*, 72 sq., 151 sq., 204, 227 sq. L'être à l'*impératif*, 77, 153, 163, 222 sq. Voir aussi *Amr*, Impératif. — La science de l'être comme fondamentale, 83 sq. L'être comme événement, 180 ; comme essentiellement *fait-être*, 180 sq. ; comme indéfinissable, simple, ne tombant sous aucune des dix catégories, 86, 123, 131, 134, 138 sq., 161. Les existences concrètes, 87, 94, 97, 99, 113, 190 ; ne sont pas nommables par un nom propre, 94 ; la quiddité en est le prédicat, 117 ss. L'être accidentel (abstraction logique), 87. L'existence mentale (*wojûd dhihnî*), comme purement logique, 87, 94, 113, 142 sq., 185, 195 ; comme cause existentiatrice, 185 ; comme consistant dans la connaissance même (*wojûd idrâkî*), 143, 205. L'exister est individualisé et individualisant de par soi-même, 89 sq., 97, 134, 193 ; à la fois unique et achèvement plénier de chaque chose, 146 sq. ; comment il englobe les choses, 89 sq.,

129 sq. ; son mode d'union avec les quiddités, 90, 116 sq. Matière et forme de l'être, 183 sq., 187. L'être, l'exister, comme dimension de lumière, 185. La seconde existence (ou seconde création) comme existence au monde élémentaire, 81, 198. Les défaillances de l'être ne tiennent pas à l'essence de l'être, 161 sq., 227 ; son retour là d'où il descendit, 163, 229 ; métaphysique de l'être et spiritualité shî'ite, 231.

Etre (l') premier, 61 sq., 76 sq., 162 sq., 190 sq. ; Existence première et simple, 87 sq. ; Existence divine primordiale, 90. Différence de niveau ontologique entre la conception ismaélienne et la conception des philosophes, 200, 227, 228.

Etre (l') ou Existence Nécessaire, 96, 105 sq., 114, 120, 123 ; est l'acte d'exister de l'existence même, 129, 135 sq., 161 sq. ; n'a pas de quiddité autre que sa nécessité d'exister, 129, 138, 197 ; l'acte pur d'exister, 136 sq. ; *rien* ne l'atteste que soi-même, *rien* ne le fonde, 137 ; il est le terme auquel aboutit la série des êtres nécessaires par lui, 135 sq., 139 ; son unicité et sa solitude, 137 ; comme essence simple, il est la totalité des choses, 140 sq. ; il est sujet et objet de son intellection de soi-même, 141 sq. ; il n'est pas un universel, 222 ; tout ce qui porte le nom d'être est un cas de l'Unique, 145.

Evangile de Jean (3:13), 152, 218, 229.

exégèse du sens spirituel du Qorân, 17, 21 sq., 40, 83, 210 ; — imâmite, 36, 39 ss. Voir aussi *ta'wîl*.

exemplification (*amthâl*) de l'être, 182.

existentialisme, 58 sq., 66, 71, 73, 227 sq.

existentialité, voir *mawjûdîya*.

existentiateur (l') de l'exister, 76.

Face divine des êtres (motif de la), 143 sq., 184, 202, 206 ; l'Intelligence comme Face des Quatorze Très-Purs, 214 sq.

Fadl (Fazl) ibn Mahmûd Fârsî, 217.

fâ'il, l'Agent opérant, 211 ; *fa'ilîya*, état actif de l'agent, 150 sq.

falâsifa, les philosophes, 22.

falsafat ilâhîya (philosophie divine, métaphysique), 13.

Fârâbî, 12, 57, 190, 224.

Fârs, 15.

fasl mantiqî, différence logique, 189 ; — *ishtiqâqî* (d. par dérivation), 189.

Fâtihat, la Ire sourate du Qorân, 23.

Fâtima al-Zahra, la fille du Prophète, 182, 183, 206, 217, 218.

Fendereskî (Mîr Abû'l-Qâsim), 12 sq., 168.

Fénelon, 61.

fi'l, l'Agir divin, le faire-être, demeurant comme tel au-delà de l'être, 77 sq., 187, 210, 217, 223 ; nom unique pour la triade *mashî'at, irâdat, ibdâ'*, 77, 199, 214 sq. Voir aussi *Amr fi'lî*.

fi'lîya, l'être-en-acte de la virtualité comme telle, consistant dans cette virtualité même, 119, 202.

forme (la) intelligible, objet direct de la connaissance, 103 sq. ; la forme intelligée ou forme d'intellection est *eo ipso* forme intellective, 141 sq., 203 sq., 205 ; a une seule et même existence : en soi, comme objet d'intellection et pour le sujet qui intellige, 141 sq., 205 ; la forme de perception (*sûrat idrâkîya*), 203 ; ne fait qu'un avec le sujet qui la perçoit, 141 sq. Voir aussi *ittihâd*.

formes dérivées, en grammaire arabe, 189, 192 ; *nomen agentis*, 106, 114.

formes sensibles, imaginatives, intelligibles, 141.

Franck (Sebastian), 210.

Gabriel (ange), 151, 153, 198, 215.

genre et différence, 99, 119, 194.

gharîb (plur. *ghorabâ'*), l'Expatrié, l'Etranger en ce monde, 151 sq.
ghaybat, voir Occultation.
Gilson (Et.), 58 ss., 63, 64 ss., 174, 182, 195.
gnose islamique, 74 ; — shî'ite, 75 sq. Voir *'irfân-e shî'î*.
gnoséologie, 57, 70, 205, 223 sq. ; — et prophétologie, 39, 74, 170 sq., 176, 179.
gnostiques, 89. Voir *'orafâ*.
Gobineau, 9 sq.
Goldziher (I.), 220.
Golshan-e Râz, la « Roseraie du Mystère », poème mystique en persan de Mahmûd Shabestârî, 187, 231.
Gorgân, 191.
Graf (Georg), 209.
grammairiens arabes, 106.

Hâdî Hosaynî (Moh.), 38.
Ha'erî ('Abdol-Hosayn), 52.
haqîqat, plur. *haqâ'iq*, la réalité, 84 ; — la connaissance comme réalité, 147, 207 ; — essence, Vraie Réalité, gnose, 63 ; — vérité spirituelle, gnostique, 20, 178 ; — *azalîya* (prééternelle), 207 ; — (cycle de la *haqîqat*), 231 ; *h. al-haqâ'iq*, essence des essences, matière spirituelle commune à l'incréé et au créé, 229 ; — *al-wojûd*, l'essence de l'être, 161. Voir être (l') ; les *haqâ'iq*, réalités suprasensibles, les Vraies Réalités, 175, 184, 207 ; — *h. mota'assila*, les réalités archétypiques primordiales, 147 ; — les *h.* des Quatorze Très-Purs, 217 ; *'ilm-e h.*, la gnose des Vraies Réalités, 201.
Haqîqat mohammadîya, la Réalité prophétique éternelle, Logos mohammadien, 21 sq., 74, 77 sq., 180, 187, 220, 223, 228, 230 ; — son double aspect (exotérique et ésotérique), 178 sq., 220 sq. ; Nom divin suprême, 230 ; — comme Premier Emané, Lumière des Lumières, Impératif activé, Plérôme des Quatorze Très-Purs, 212, 214 sq., 232. Voir aussi *Amr maf'ûlî* ; — toutes les choses sont composées de ses irradiations, 199.
Haqq, le grec *to on*, 64 ; — « ce qui fait être », 180 ; *al-Haqq al-makhlûq bihi*, l'Etre Divin dont est créée la création, 69, 89, 130, 175, 181, 199. Voir aussi *Nafas al-Rahmân*.
Harakat jawharîya, mouvement intrasubstantiel, transsubstantiel, 17, 33, 69, 157, 178, 226.
Hasan ibn 'Alî, deuxième Imâm, 182.
Hasan al-'Askarî, onzième Imâm, 21, 214, 215.
Hâshiyat (al-) al-qadîma, œuvre de Jalâl Dawwânî, 106, 191 sq.
hast, *hastan* (le verbe être en persan), 61 sq., 103, 189 sq. Voir aussi être (l').
Hawâshî al-Matâli', œuvre de Sharîf Jorjânî, 106, 191.
hayâkil, les « temples » : des êtres non nécessaires, individus, quiddités, 89, 129, 145 ; — *h. al-Nûr* (les Temples de la Lumière), œuvre de Sohravardî, 191, 194 ; — *h. al-Tawhîd*, les XIV Très-Purs, les XIV Temples, 217.
Haydar Amolî, 23, 34, 38, 50, 170, 173, 177, 221, 229.
Haydar Khwânsârî (Mollâ), 26.
Hayy ibn Yaqzân (Récit de), 178.
héccéité, 86, 195 ; h. éternelles, voir *A'yân thâbita*.
Hedâyat (Rezâ Qolî-Khân), 167.
hégémonikon (l'), 176.
Heidegger (M.), 66, 174.
Herbert (Thomas), 16, 169.
Hermès, 225.
hiérarchie des êtres, 163 sq.
hiérohistoire, 74.
hikâyat, imitation, « histoire », 69, 87, 130, 182, 199.
hikmat, philosophie ; — *ilâhîya*, sagesse divine, *theosophia*, 16 sq., 176, 200 sq., 224 ; — *ishrâqîya* ou *mashriqîya*, théosophie « orientale » de Sohravardî, 19 ; —

rabbânîya, sagesse « théosophale », 19.
Hikmat al-Ishrâq (*Kitâb*), œuvre de Sohravardî, 19, 40 sq., 67, 168, 171, 174, 187, 189, 195, 203.
Hojjat. Voir Témoin.
hokamâ, les philosophes grecs, 14 ; — *ilâhîyûn*, les Sages de Dieu, les théosophes, 161, 219 ; — *ishrâqîyûn*, les théosophes « orientaux », 171. Voir Orient, oriental.
Homme (l') Parfait, 179, 225.
Homo Maximus (*Insân Kabîr*), 210.
Horr (al-) al-'Amilî (Moh. ibn Hasan), 167.
Horten (Max), 167.
Hosayn ibn 'Alî, troisième Imâm, 182, 183.
Hosayn Nûrî (Mîrzâ), 167.

ibdâ', l'Instauration primordiale, 77, 199, 200, 214, 217 ; *Dâr al-Ibdâ'*, le Plérôme, 200. Voir aussi Instauration (l').
Iblîs, 219.
Ibn 'Arabî (Mohyiddîn), 20, 64, 67, 69, 78, 175, 182, 186, 195 sq., 225, 229.
Ibn Bâbûyeh (Shaykh Sadûq), 72, 151, 152, 153 sq., 199, 216 ; (*K. al-I'tiqâdât*), 151 sq., 153, 216, 218, 223, 229, 231 ; (*K. al-Tawhîd*), 152, 218.
Ibrâhîm (Mîrzâ), fils de Mollâ Sadrâ, 26, 42.
Ibrâhîm Zenjânî (Mîrzâ), 32.
Idées platoniciennes, 84, 181, 195.
îjâd, l'existentiation, 214.
Ikhwân al-Safâ, 26.
'Illîyûn, 152, 221.
'ilm hodûrî, ishrâqî, 19, 70. Voir présentielle, « orientale » (connaissance) ; — *sûrî*, représentative, 70, 193.
imaginalis (*mundus*), *'âlam al-mithâl*, 18, 176, 213, 230 ; (huitième climat), 218.
imagination (l') comme faculté spirituelle, 18, 205.
imaginative (la perception), 67, 70, 143, 213 ; n'est pas l'imaginaire, 205.
imaginatives (formes), 141.
Imago Dei, projetée dans les Essences séparées, 164, 211, 230.
Imâm (l'), comme *'alîm*, 190 ; — comme Face divine, 202 ; — comme Témoin de Dieu (son double témoignage), 75 sq., 203 sq. ; (connaissance de soi et connaissance de l'Imâm), 75 sq., 204, 231 ; — intérieur, 76, 203, 204, 231. Le douzième Imâm, l'Imâm caché, 21, 22, 74, 179, 221 ; — identifié avec le Paraclet, 229.
Imâm Qolî-Khân, 15.
Imâmat, 20, 34, 74, 178 sq., 219, 220 sq.
Imâmites, 220.
imâmologie shî'ite, 20 sq., 39, 57, 74, 75, 182, 193, 209, 216, 230 ; — (intériorisation), 203, 204, 208, 228 ; — et cosmogonie, 183, 185, 187 ; — et métaphysique de la présence testimoniale, 231 ; — et ontologie, 183, 187, 190.
Imâms (les douze), 14, 16, 22, 73 ss., 151, 206, 216, 217, 223, 231 ; — leurs *akhbâr*, 26 ; — leur doctrine spirituelle, 177 ; — leurs connaissances de l'ésotérique, 50 ; — l'Esprit-Saint est avec eux, 154 ; — leur fonction cosmogonique, 183, 185 ; — comme Témoins de Dieu, 57, 75, 204, 231 ; — Témoins homologués aux Anges pour la Science divine, 75 sq., 204 ; — Trésoriers et Trésors de la Science divine (comme étant à la fois sujets connaissants et la connaissance même), 204, 208 sq., 230.
îmân, la foi, 82 ; — au sens vrai, équivaut à *hikmat*, 200 sq.
impératif (l'être à l'), le *KN* (*esto* !), 153, 163, 223, 232.
Impératif (l') divin, le *fi'l*, 148 sq., 153, 164, 180, 210, 211, 216. Voir aussi *Amr*, *fi'l*, Esprit-Saint, *Haqîqat mohammadîya*.

incarnation (*holûl*), 144.
Inde, 13.
individu (l'), individuel (l'), 55, 68, 97.
individualité, 70, 97, 109 ; individualités intellectives de lumière, 208, 211. Voir aussi *Kalimât tâmmât*.
individuation de l'être, posée de par soi-même, 86, 97, 127, 128, 134. Voir aussi être.
individuelles (trois modes des existences), 120 sq. ; — comme « versets » du Livre de Dieu, 210.
infini en acte (impossibilité de l'), 101, 115.
inquiétude (l') de l'être, 69, 226. Voir aussi *harakat jawharîya*.
Instaurateur (l') de l'être, (*jâ'il*), 104, 117, 163 ; — est tel de par son acte même d'exister, 143 ; son existence est constitutive de celle de l'instauré, 126.
Instauration (l') créatrice : a essentiellement pour objet (*maj'ûl*) l'existence, non pas la quiddité, sinon *per accidens*, 69, 108, 117, 125 ss., 131, 143 ; — les termes *jâ'il* et *maj'ûl*, 134 sq., 162, 200 ; — leur rapport se situe au niveau des existences, non des quiddités, 129 ss., 143 sq. ; — c'est un rapport de perfection et déficience, 134 ; — comme modalisation du Principe en ses propres modalités, 134 sq., 145.
Instauré (l') : son existence est inséparable de celle de son existentiateur, 144 ; — (le Premier), *Maj'ûl awwal*, *Protoktistos*, 129. Voir aussi Intelligence (la Ire).
intellect acquis, intellect en acte (*'aql mostafâd*, *intellectus adeptus*, *accommodatus*), 163, 224, 229, 231 ; — homologué à l'Esprit de la foi, 154 ; — *'aql moktasab* chez les Ismaéliens, 224 ; — contemplatif (*'aql nazarî*), 224 ; — *intellectus materialis* (*'aql hayûlânî*), intellect en puissance, 154.
Intelligence (l'), 69, 130 ; — ses degrés homologués à ceux de l'Esprit, 224 sq.
Intelligence (la Ire), 76 sq., 178 ; — Premier Etre instauré, *Protoktistos*, 129, 151, 197 ; — « au centre du Tout », 155, 225 ; — Intelligence de l'univers, 178, 218 sq. ; — ses trois actes de contemplation, 190 sq. ; — comme degré de la Parole ou Verbe divin, 211 ; — différence entre la conception des philosophes et celle des théosophes shî'ites, 213 ss. ; — comme *Amr fi'lî*, ou comme *Amr maf'ûlî* (voir ces mots), 223 ; — comme *Amr* et *fi'l* chez Mollâ Sadrâ, 214 ; — comme Esprit-saint, 225 ; — comme l'Esprit ou la Face des Quatorze Très-Purs ou de la *Haqîqat mohammadîya* (voir ces mots), 214 sq ; — comme identique à la Lumière mohammadienne, 213 ; — comme simple, 207 ; — comme dyadique, 207 ; — le *Sâbiq*, dans la conception ismaélienne, 200.
Intelligence (la IIe), 191.
Intelligence (l') agente (*'Aql fa''âl*), Esprit-saint, Ange Gabriel, 65, 71, 74, 77 sq., 81, 154, 175, 225, 229, 231, 232 ; — (la conjonction de l'homme avec l'Intelligence agente), 164, 230 ss. — comme *sirr*, transconscience, 224 sq.
Intelligences archangéliques, chérubiniques, hiérarchiques, 68, 120, 129, 132, 187, 190 sq., 200, 209, 230 ; — (théorie avicennienne de leur procession), 190 sq., 202 ; — Intelligences agentes, 163 sq. ; — en quel sens elles sont le *'âlam al-Amr* ou le *'âlam al-Khalq* (voir ces mots), 211 ; — Verbes parfaits, 208 sq. Voir *Kalimât tâmmât* ; — matières subtiles de lumière, 221 ; — leur pérennité, 222.
intelligibles premiers, 130 ; — seconds, 87.
intensification et affaiblissement de l'être, 123, 134.

intitulations conceptuelles (*'onwânât*), 69, 91 sq., 130, 199.
îqân, certitude personnelle, 14.
'irfân-e shî'î, gnose shî'ite, théosophie mystique, 14, 20, 26, 40, 81, 161, 200, 231.
irâdat, l'acte de volition, 77, 211, 214. Voir aussi *fi'l*.
'Isâ ibn Maryam (Christ), Verbe et Esprit de Dieu, 149, 152.
Ishrâq, 201, 207 ; *tarîqat Ahl al-Ishrâq*, 201 ; (métaphysique de l'I.), 192 sq. Voir Orient, oriental.
ishrâqî (école et doctrine), 12 sq., 19 sq., 34, 41.
Ishrâqîyûn, les philosophes de la Lumière, disciples de Sohravardî, 70, 72, 92, 150, 192, 197, 225 ; — (spiritualité des), 25, 171, 176 sq. Voir Orient, oriental.
Islam légalitaire, 38.
ismaélienne (gnose), 20, 172 ; — (cosmogonie, métaphysique), 57, 61, 63, 64, 180, 200, 209, 222, 224, 227.
ismaélisme, 22.
Isma'îl Ispahânî (Mollâ), 30, 32, 33, 47, 48 sq., 50 sq., 173, 188 ; Glose traduite, 201.
Ispahan, 12, 32 ; école d'Ispahan, 16.
ittihâd, unification, fusion unitive (le concept de), 222 ; — de *'âqil* et *ma'qûl* (du sujet qui intellige et de l'objet intelligé), 10, 17 sq., 46, 70 sq., 84, 142 sq., 203, 204, 207, 208 sq., 229, 231 ; — du sujet et de l'objet de la perception, 57 ; — chez Shaykh Ahmad Ahsâ'î, 181 ; — de *fâ'il* et *maf'ûl* (sujet opérant et chose opérée), 207 ; — comme union *sui generis* de l'existence avec la quiddité, 68, 107, 114, 116 sq., 123, 189, 196 sq. ; — le rapport des êtres avec l'Etre Divin n'est pas *ittihâd*, 144 sq.

Jâbarsâ (la cité mystique de), 203, 218.
Jabarût, le monde des pures Intelligences, 18, 175.
Jâberî Nâ'inî (Moh. Bâqir), 26.
Jâbir ibn 'Abdillah Ansârî, 214, 217.
Ja'far Kashfî, 197.
Ja'far al-Sâdiq, sixième Imâm, 20, 49, 151, 152, 208, 214 sq., 219, 223 ; le *K. Misbâh al-sharî'at* qui lui est attribué, 172.
Jalâlî Nâ'inî (Sayyed Moh. Rezâ), 169.
Jâmî ('Abdorrahmân), 53 sq., 186.
Jazâ'erî Shoshtarî (Sayyed Ni'matollah), 27.
Joachimites, 22, 229.
Jonayd, 183, 220.
Jorjânî (Sayyed Sharîf), 106, 191.
Jowaynî (Juwaynî), 207.
jugement prédicatif (ce que postule le), 95, 116 ; — de nécessité essentielle, 92 ; — prééternelle, 92.

Kahak, 14, 18, 23.
Kalâm, théologie scolastique, 22, 191.
kalâm, la parole (en quel sens elle subsiste par le sujet parlant), 149, 212 sq. ; — *nafsî* (résidant dans l'âme), 207.
Kalâm Allâh, la Parole, le Verbe de Dieu : son rapport avec le Livre de Dieu est analogue au rapport de l'Impératif et de l'Acte, 148 ss., 210, 212 sq. ; — comme Qorân et comme *forqân*, 149.
Kalimât tâmmât, les Paroles parfaites, les Verbes divins parfaits, 148, 208 sq., 210 ; — (les Esprits-saints), 228 ; — (les Imâms), 230.
Kant, 58, 66.
Kâshânî (Kamâloddîn 'Abdorrazzâq), 44, 186.
Kâshânî (Mozaffar Hosayn), 29.
Khalq, le créaturel, ce qui est fait-être, 180 ; — corps de l'univers, 209 ; — avènement temporel, 151. Voir *'âlam al-Khalq*.
Khâtim al-Anbiyâ', 21. Voir Sceau des prophètes.
Khayyât (al-), 206.
Khosrow-Shâhî (Shamsoddîn), 29.
Khotbat al-Bayân, 181.

Khwânsârî (Moh.), 167.
Kierkegaard, 73.
Kindî (al-), 197.
Kolaynî (Abû Ja'far Moh. ibn Ya'qûb), 16, 20, 22, 26, 30, 38, 168, 170, 173, 176, 179, 190, 203, 208, 216, 223.
Komayl ibn Ziyâd, 154 sq., 223, 224.
Koyré (A.), 210.
Kraus (Paul), 213, 226.

lâ-bi-shart, *lâ-bi-shartîyat*, état inconditionné de la quiddité en soi, 186, 201 sq. Voir aussi *bi-lâ-shart*.
Lâhîjî (Mollâ 'Abdorrazzâq Moh. Fayyâz), 26, 35, 51 sq., 171, 218.
Lâhîjî (Shamsoddîn Mohammad), 187, 231.
Lâhîjî Qommî (Mollâ Hasan), 26.
lâhût, 175.
laïcisation, 17, 73.
Langarûdî (Mollâ Moh. Ja'far), 32, 188 sq.
Lawh (al-) al-karîm, *al-Lawh al-mahfûz*, (*Tabula secreta*), 83, 84, 150 ; — Ame du monde, 178, 219 ; — Ame de la *Haqîqat mohammadîya*, 215.
Leibniz, 73.
lieu (être dans le), 120 sq.
littéralisme, 13.
Littré, 60, 62.
Liber mundi, 210.
Livre (le) de Dieu : Livre de Dieu et Parole de Dieu, 148 ss. ; — les mots comme degrés du L. de D., 211 ; — comme monde créaturel, 210 ; Livre de Dieu et Livres de Dieu, 211. Livre révélé (phénomène du), 17, 20 sq., 210 ; — le Livre comme Parole objectivée, 210, 212 sq.
lumière, 25, 122 ; — comme *Ishrâq*, 67. Voir « orientale » (Présence) ; — comme acte d'être, lumière de l'être, 69, 89, 102, 119 ; — comme L. de l'Etre Réel (*Haqq*), 161 ; — les êtres de pure lumière, 163. Voir Esprits-saints, Intelligences.
Lumière des Lumières, 77, 78, 88, 102, 140, 145 ; — comme *Haqîqat mohammadîya*, *Amr maf'ûlî* (voir ces mots), 212, 223, 230, 232, 233 ; Lumière mohammadienne, réalité initiale, identifiée à l'Intelligence, 151, 152, 213, 214, 217 ; — des Quatorze Très-Purs, 182, 214. Lumière du soleil (analogie), 139.
lumières colorées symboliques des quatre colonnes du « Trône », 218 sq. ; — suprasensibles célestielles (*anwâr bâtinîya*, *malakûtîya*), 224.
luminaires (astres), 163, 164.

Mabda' et *Ma'âd*, comme cycle de l'être, 218, 229, 230 sq.
Mac Carthy (Richard J.), 207.
macrocosme, 210.
Madrasa Khân, 15.
Mafâtih al-ghayb (les Clefs du mystère divin), 208. Voir *Kalimât tâmmât*.
maf'ûl, *maf'ûlât*, ce qui est fait-être, 211, 214, 223.
Mahdavi (Yahya), 195.
Mahdî Mâzanderânî (Shaykh), 32.
Mahmûd Qommî (Mîrzâ), 32.
Maitreya, 22.
Majlisî (Mohammad Bâqir), 26, 172.
maj'ûl, voir Instauration, Instauré.
Malakût (le monde angélique des Ames), 18, 81, 82, 153 ; — sens et emploi du mot, 175 sq. ; — *m.* inférieur et *m.* céleste, 83, 177 sq.
ma'lûlîya, la situation de l'être causé, 161.
ma'lûm, l'objet de la connaissance (l'existant comme tel), 123 ; *ma'lûmîya* (le fait de constituer l'objet de la connaissance), 103 sq.
Manifestation (*zohûr*, *zohûrât*), 144 sq., 197.
manâzil, les « demeures » comme états de la chose en elle-même, 211.
ma'qûl (objet de l'intellection), 10 ; *ma'qûlîya* (état de ce qui est objet d'intellection), 141 sq., 205. Voir forme d'intellection, *ittihâd*.
martaba, degré, qualification, comme

état de la chose par rapport au Principe, 211.
masdar (nom verbal), 87.
Mashâ'ir (le *Kitâb al-*), 16, 19, 21. Voir Sadrâ Shîrâzî.
mash'ar (le mot), 42 ss., 85, 181.
Mash'ar (al-) al-harâm, 43 sq.
mashî'at, la Volonté divine foncière, 77, 211, 214, 217, 232, 233.
mashriq, *mashriqî*, *mashriqîya*, voir *Ishrâq*, *Hikmat al-Ishrâq*, « orientale » philosophie.
Masîh (= Christos), 149, 209.
Materia prima, 68, 119, 198, 202 ; — *ultima* (matière des Eléments), 163, 164, 229.
matière et forme, 132, 183 sq.
matière « spirituelle », voir *haqîqat al-haqâ'iq*, *Nafas al-Rahmân*,
mawjûd, l'étant, l'existant, 84, 102 sq., 212 ; — (emploi du mot), 190.
mawjûdîya, *mawjûdîyat*, le fait d'être existant, la réalité de l'être en acte, l'existentialité, 92 sq., 136, 196 ; — des choses, 95 sq., 105 sq. ; — du corps, 122 ; — de l'être, de l'acte d'exister, 59, 91 ss., 95 sq., 103, 105, 106, 110 ; — de l'Etre Nécessaire, 129 ; — de l'homme, 93.
Mawlawî (Mîrzâ Moh. Hasan), 38.
mazhar, plur. *mazâhir*, formes épiphaniques, 22, 146, 161, 198, 216, 220 sq.
médiation angélique, — imâmique, 209.
Meshkât (Sayyed Mohammad), 169.
métaphysique péripatéticienne, 69 ; — traditionnelle, 18, 73 ; — de la Présence, du témoignage (voir ces mots), 188.
Michaël (ange), 151, 153, 198, 215, 219.
microcosme, 210.
Mihrâb 'Arif Gîlânî (Mollâ), 188.
Mîr Dâmâd, 12, 19, 26, 29, 30, 33, 34, 36 sq., 168, 217.
Mi'râj, l'assomption céleste du Prophète, 152, 218.
Mobda' (al-) al-awwal, l'Instauré initial (dans l'Ismaélisme), 200. Voir aussi Intelligence (la Ire).
Mobdi', le Principe, comme *hyperousion*, Super-être, 61 sq., 64, 68, 180 sq., 200.
Môbed Shâh, 168.
Mofîd (Shaykh), 152, 219 sq.
Mohaddeth (Mîr Jalâloddîn Hosayn), 171.
Mohammad le prophète, 151, 153, 178, 182, 201, 206, 211, 214, 216, 217, 218 ; — et l'Imâm, créés comme deux esprits d'une seule et même lumière, 152. Voir prophète et Imâm.
Mohammad Bâqer, cinquième Imâm, 223.
Mohammad Karîm Khân Kermânî, 221.
Mohammad al-Mahdî, voir Imâm (le douzième).
Mohammad Walî Mîrzâ, 39.
Mohaqqiq al-haqâ'iq (l'Essentiateur des Essences), 144, 147.
Mohsen Fayz Kâshânî, 15, 26 sq., 29, 38, 169, 218.
momkin, *momkinât*, les êtres non nécessaires par eux-mêmes, 93, 104, 146 sq., 202.
monades (les) de l'être, 134, 161.
monadologie, 182.
monde, voir *'âlam*.
« monisme existentiel » (pseudo), 69 sq., 196.
Monzavî ('Alî-Naqî), 36.
moshâhada, perception intuitive, 126. Voir aussi présentielle, « orientale » (connaissance, vision).
Mostafavî (Hasan), 172.
Motakallimûn, théologiens scolastiques, 150, 161.
Mo'tazilisme, Mo'tazilites, 145, 148, 150, 206, 220.
mouvement (le), 157. Voir aussi *harakat jawharîya*.
Mozdalifa, 43.
Mûsâ Kâzem, septième Imâm, 183.

Nader (Albert N.), 206.
Nafas al-Rahmân, *al-Nafas al-Rahmânî*, 68, 89, 130, 229.

Naficy (Sa'îd), 168.
Nahj al-Balâgha (cit. d'un prône du premier Imâm sur la mort), 158 sq., 226.
Narâqî (Mollâ Mahdî), 32.
Nâsir-e Khosraw, 213.
Nasîroddîn Tûsî, 29, 108, 191, 192.
Nasr (Seyyed Hosseïn), 30, 38, 167, 168, 169, 170.
natura communis (*tabî'at moshtarika*), 97, 186. Voir aussi quiddité.
Nature (la), 69, 130, 155, 156 sq. 219 ; — humaine, comme un entre-deux, 226 ; — Parfaite (notion hermétiste de la), 225.
Natures ou Qualités élémentaires, 129, 156, 157, 198, 226 ; — N. et Formes de l'univers sidéral, 163, 229 ; — universelles, 129.
néant, non-être, négativité, 72, 135 sq., 141, 146, 162.
nécessité d'essence (*dhâtîya*), 104 ; — prééternelle (*azalîya*), 104.
néoplatoniciens de la Perse islamique, 20.
noéros et *noêtos*, 205.
Nom (le) divin suprême, 230. Voir *Haqîqat mohammadîya*.
nombres (les), 70, 124.
notification, 86 sq.
Nûn (le) et le Calame, 187, 215.
nûr espahbad (chez Sohravardî), 176.
Nûroddîn Moh. ibn Shâh Mortazâ Kâshânî, 26.

occultation, absence (*ghaybat*), 141 ; — du douzième Imâm, 21, 22.
olûhîya, comme qualification de l'Agir divin, 230.
Omm al-Kitâb (l'archétype, la « mère » du Livre), 148, 206, 210 ; — (traité ismaélien portant ce titre), 182.
ontologie, 65 sq., 71.
opération, de chaque existant, 129.
Opérations divines, 160, 161, 201.
'orafâ', les philosophes gnostiques, théosophes mystiques, 14, 20, 23, 154, 172, 175, 202, 224.
« Orient » et « oriental », sens de ces mots chez Sohravardî, 192 ; — selon Shaykh Ahmad Ahsâ'î, 201 ; — l'Orient au sens vrai (*al-mashriq al-haqîqî*), 201 ; — l'Orient de l'être, 201 ; — de l'Intelligence, 201.
« orientale » (connaissance), *'ilm ishrâqî*, 19, 70, 187 ; — doctrine de base (*mashriqîya*), 146, 147, 206 sq. ; — démonstration, 135, 201 ; — philosophie, chez Sohravardî, 169 ; — présence (*hodûr ishrâqî*), 67, 109, 192 ; — tradition, 56 ; — *mashriqîya*, parce que venant de l'*Ishrâq*, 207. Voir aussi *Ishrâqî* (école), *Hikmat al-Ishrâq*, Présence.
ousia (le mot grec), essence, 63.

Paraclet, 74, 174, 229.
Parménide, 58.
Parole de Dieu, voir *Kalâm Allah*.
parousie de l'Imâm caché, 21, 22, 74.
perfection, 104, 120, 139, 161 sq.
péripatétisme, péripatéticiens, 19, 46, 92, 96, 124, 125, 186, 193, 195, 197.
phénoménologie, 18.
philosophes grecs, 14 ; — juifs, 17 ; — de la Nature, 160 sq.
philosophie islamique, 9 ; — prophétique, 25, 64 sq., 73-78, 170 ; — et expérience mystique, 12, 15, 64 sq. ; — et Révélation divine, 25 ; — et soufisme, 176 sq. ; — et spiritualité shî'ite, 204 ; — et théologie, 17.
Pinès (S.), 213.
Platon, platoniciens, platonisme, 63, 181, 197, 223.
pneumatologie shî'ite, 223, 224.
Porphyre, 203.
postériorité (la), 103, 104, 120, 123, 132, 162.
potentialité, 187.
prédicables (les cinq), 195.
prédicaments (les dix), 110, 131.
préexistence des âmes (croyance shî'ite en la), 72, 151 sq., 153, 217.
présence (la notion de), *hodûr*, *hozûr*,

57, 59, 70, 72, 187 ; — comme existence, comme présence à soi-même, 19, 141, 193, 202 sq., 207, 228 ; — illuminative ou « orientale », 67, 109 ; — (conditions), 72, 203 sq. ; — la Présence divine à soi-même est la présence de toutes choses, 147, 207 ; — métaphysique de la présence testimoniale (*shohûd* du *shâhid*), 75, 204, 228, 231 ; métaph. de la présence et imâmologie, 75, 203 sq., 228.
présentielle (connaissance), *'ilm hodûrî*, 19, 70, 187 ; — (vision), *shohûd hodûrî*, 98.
présupposition nécessaire (règle de la), 96, 112, 113 sq., 118, 136.
Principe (le), voir *Mobdi'* ; — Emanateur, 181. Voir Emanatrice (Source) ; — de l'être, 76 ; — des principes, 83, 84.
procession de l'être (ordre de la), 76 sq.
Proclus, 205.
prophète, prophètes, 71, 74, 153, 154, 171, 212 sq., 216, 224, 231 ; — (création des), 184 ; — p. et Imâm (leur coorigine préexistentielle), 219, 230.
prophétie (*nobowwat*), 20, 178 ; — législatrice, 21, 179, 221 ; — ésotérique (*n. bâtinîya*), 21, 179 ; — et Imâmat (leur coorigine préexistentielle), 219, 221 sq.
prophétologie shî'ite, 20 ss., 39, 74, 84, 176, 179, 216, 224, 230.
Protoktistos, 76. Voir Intelligence (la Ire).
puissance divine, comme essence de la puissance, 147 sq.
Pythagore, pythagoriciens, 33, 70.

qâb qawsayn (Qorân 53:9), 233.
Qawâmoddîn Ahmad, fils de Mollâ Sadrâ, 26.
Qayyim bi'l-Qorân (le « Mainteneur du Livre »), 21.
Qâzî (Qâdî) Sa'îd Qommî, 27, 171, 218.
Qazvînî (Mollâ Aghâ-ye), 32, 33.
Qiyâmat kobrâ, la Résurrection majeure, — *Q. soghrâ*, la R. mineure, 210, 226, 232.
Qomm, 10, 14.
Qomshahî (Aghâ Moh. Rezâ), 32, 39.
Qorân (le), à la fois Parole et Livre de Dieu, 211 ; — différence avec les autres Livres de Dieu, 211 sq. ; — (la vraie science du), 24 sq. ; Qorân et *forqân*, 149, 213 ; — verset de la Lumière (24:35), 25. Voir aussi Livre de Dieu.
Qotboddîn Râzî, 191.
Qotboddîn Shîrâzî, 40.
qualification, 88.
qualitative (intensification), 101.
qualité (catégorie de la), 110.
quantitatives (grandeurs), 95-101.
Quatorze Très-Purs (le plérôme des), *Chahârdeh-Ma'sûm*, 22, 25, 77, 179, 182, 183, 218, 232 ; — (existence plérômatique et fonction cosmogonique des), 184, 185, 214 sq., 217, 229 ; — comme Face de Dieu, 206. Les XIV Lumières archangéliques supérieures, 187. Les XIV Temples du *tawhîd*, 217. Voir aussi *Haqîqat mohammadîya*, imâmologie, Imâms.
Quête (la) éternelle, 233.
quid (la question), 132 sq.
quiddité (*mâhîyat*), quiddités (sens du problème, le règne des), 55 ; q. de l'être, 86 sq. ; — q. et existence, l'existence est la quiddité elle-même existante, la quiddité étant une avec son acte d'exister, 58, 96, 98 sq., 108, 111, 116, 121 ; — les quiddités, 63, 103, 123 ; — ne sont pas les réalités primaires, la réalité au sens vrai, 122, 134, 142 sq. ; — comme *A'yân thâbita* (voir ce mot), 195 sq. ; — comme abstraction, 58, 68, 78, 129 sq., 144 ; — universelles, 87, 89 ; — en quel sens la q. est prédicat de l'existence, 67 sq., 89, 146, 192 ; — antérieure à l'existence (dans l'ordre conceptuel), 68, 117, 192 ; — attribut de son propre acte d'exister, 202 ; les

trois états de la quiddité, 185 sq. ; la quiddité en soi, 95, 116 sq., 135 sq., 182, 202 ; — ni existante ni non existante, 96, 97 ; — comme une sorte d'existence *sui generis*, 108, 120 sq., 186 ; — comme virtualité pure, 118 sq. ; — n'est elle-même que *per accidens* l'objet de l'Instauration créatrice, 125, 126, 127, 128 ; — n'est pas la raison de l'individuation, 128 ; — n'est pas le réceptacle de l'exister, 106 sq. ; — comme accident advenant à un exister unique (pour certains soufis), 96, 186 ; — comme dimension d'ombre, 185. Voir aussi essence (métaphysique de l'), être, exister.
Qûshjî (Mollâ 'Alî), 191 sq.

Radîoddîn 'Alî ibn Tâwûs, 172.
Rafî'â Nâ'inî (Mîrzâ), 26.
Rajab 'Alî (Mollâ), 171.
Rajab Borsî, 225.
Râzî (Abû'l-Qâsim 'Omar, Khatîb), 193.
Râzî (Fakhroddîn Moh. ibn 'Omar, Khatîb), 113, 193.
Râzî Mâzanderânî (Mîrzâ Sayyed), 32.
réalité, 91 ss. Voir aussi *haqîqat*.
règne du « Fils », 229 ; — de l'Esprit, 229.
relation (catégorie de la), 130 sq. ; — comme quiddité, 97 sq., 200.
Résurrection, 18, 35, 156 ; — (philosophie de la), 18, 72, 174, 226, 232 ; — (ph. et alchimie de la), 218. Voir aussi *Qiyâmat*.
Révélation qorânique, 24 sq. Voir aussi Livre de Dieu, Qorân.
Richard de Saint-Victor, 61.

Sabzavârî (Mollâ Hâdî), 27, 33, 35, 36, 39, 173.
Sadrâ Shîrâzî (Sadroddîn Mohammad, Mollâ), biographie, 10 ss. ; son autocritique philosophique, 46, 122 ; l'inspiration survenue en Jomadâ I 1037 h., 10, 70, 141, 203, 224 ; — bibliographie de ses œuvres, 28-42 ; — le *K. al-asfâr al-arba'a* (les Quatre Voyages spirituels), 10, 13, 169, 226, cit. 18 sq. ; — le *K. Asrâr al-Ayât* (Les secrets des versets qorâniques), 29, cit. 208, 209 sq., 211 sq. ; — le *K. al-Hikmat al-'arshîya* (Livre de la Théosophie du Trône), 30, 173, 226 ; — le *K. Kasr asnâm al-jâhilîya* (Démolition des idoles de l'ignorance), 23, 34 sq., 176 ; — le *Kitâb al-Mashâ'ir*, 36, 42 ss., 47-54 ; — la *R. Seh Asl* (les Trois Sources), 23, 38, 167 ; — le *Tafsîr*, 16, 35 sq., 39 sq. ; — comment. sur Avicenne, sur Sohravardî, 40 sq., 193 ; — sur les *Osûl mina'l-Kâfî* de Kolaynî, 38 sq., 46, 168, 170, 176, 177, 203, cit., 25, 171, 190, 208, 223, 224, 226.
Safâ Ispahânî (Mîrzâ), 32.
safavide (Renaissance), 12, 23, 67.
Saffâr Qommî, 151, 215.
Sâfî Ier (Shâh), 16.
Sahâlî (Mollâ Nizâmoddîn ibn Mollâ Qotboddîn), 38.
Sa'îd ibn Jobayr, 153, 222.
Sajjâdî (Sayyed Ja'far), 168.
Sâlih Mâzanderânî (Mollâ), 26.
Samî'î (Kayvân), 187.
Saoshyant, 22.
Saqûra (le jardin d'*al-*), 214.
Sarakhshî (Ahmad ibn Tayyib), 197.
Sarkâr-Aghâ (Shaykh Abû'l-Qâsim Ebrahîmî), 225.
Sceau des prophètes (*Khâtim al-Anbiyâ'*), Sceau de la prophétie, 178, 216, 220 sq.
Sceau de la *walâyat* générale (le premier Imâm), — Sceau de la *walâyat* mohammadienne (le douzième Imâm), 22, 179, 220 sq.
Science divine, identique en Dieu à son acte d'exister, 147 ; — est omniscience, 147 ; — (les Intelligences comme médiatrices de la), 204, 208 sq. ; — (les Douze Imâms comme médiateurs, à la fois Trésoriers et Trésors de la), 204, 208 sq., 230.

sciences de la divination mystique (*'olûm al-mokâshafa*), 209 ; — théosophiques (*moqaddasa ilâhîya*), 14.
Scolastique latine, 17, 56, 58, 224.
second (l'être et les êtres en), *thawânî*, 162, 227.
Sejestânî (Abû Ya'qûb), 61, 173, 228.
Semnânî ('Alaoddawleh), 76, 186.
sens spirituel, sens caché, sens vrai, 17, 20 ss., 50, 83, 210 sq.
Séraphiel (ange), 153, 198, 215, 219.
Seth, fils et Imâm d'Adam, 21, 179, 221.
Shabestarî (Mahmûd), 186, 187, 231.
Shabestarî (Mollâ Mashhad), 30.
Shâhâbâdî (Mîrzâ Moh. 'Alî), 32.
Shahâbî ('Alî Akbar), 168.
shâhid, voir Témoin.
Shahîd-e thânî (Shaykh Zaynol-'Abidîn 'Alî), 42.
Shahîdî, (Aghâ Bozorg Mashhadî), 32.
Shamsâ Gîlânî (Mollâ), 26, 29, 36, 171.
sharî'at, la Loi divine, religion littérale, 20, 178. Voir aussi *tanzîl*.
Shâyegân (Daryush), 169.
shaykhisme, école shaykhie, 27, 47 sq., 61, 76, 209.
shî'isme duodécimain, imâmisme, 9, 13, 16, 20 sq., 22 sq., 73 ; — spiritualité shî'ite, le shî'isme comme *tarîqat*, 25 sq., 177, 231 ; — théologie, 219 sq. ; shî'isme et philosophie, 25 sq., 170, 176 ; — et soufisme, 34, 50, 176 sq.
Shîrâz, 11 ; — (école de), 16.
Shîrâzî (Sadroddîn Moh. Dashtakî), 42, 113, 125, 193 sq., 197.
Shîrâzî (Sayyed Ghiyâthoddîn Mansûr ibn Sadroddîn Moh.), 193 sq.
Shîrâzî (Moh. ibn Ghiyâthoddîn Mansûr), 194.
Sirat (C.), 169.
sirr, transconscience, 43 sq., 224 sq.
Sofyân al-Thawrî, 215.
Sohravardî (Shihâboddîn Yahyâ), Shaykh al-Ishrâq, 12 sq., 16, 19, 26, 40 sq., 46, 57, 64, 67, 168, 176, 189, 192 sq., 194, 195, 197, 201, 202 sq., 225, 226.
Soleil au sens vrai (*al-shams al-haqîqî*), 201 ; — de la Vérité, de la Vraie Réalité, 122, 145, 161.
Soufis, soufisme, 22, 23, 25, 34, 69 sq., 82, 85, 96, 123, 150 sq., 170 sq., 176 sq.
spatialité, 103.
spiritualisme, 73 ; — spirituels, 210.
Stoïciens, 125, 197.
structurale (méthode), 18.
Suarez (F.), 58, 65.
substance (catégorie de la), 110 ; — (mode d'existence de la), 100, 111, 130, 131-133 ; substances séparées, 132.
substrats, 111, 120 ss.
Sunna (au sens shî'ite), 177.
sunnisme, 177.
surhumanité (des prophètes et des Imâms), 226.
symboles (*romûz*), 14, 19, 23, 178 ; — et figure (*majâz*), 184.
symbolisme : de l'arche de Noé, 230 ; — de l'encre, du Calame, de l'écriture cosmique, 178, 180 ; — du Feu invisible, 215 ; — du fleuve au-dessous du Trône, 216 ; — des quatre colonnes du Trône (*'arsh*), 197 sq., 214 sq., 218 sq. ; — de la lampe, 180 sq., 185 ; — du verset de la Lumière (24:35), 215.

ta'akhkhor, retard dans l'être, retard ontologique, 72, 162, 203, 227 sq., 229.
Tabâtabâ'î (Shaykh Moh. Hosayn), 10, 27, 31, 35, 169.
Tabrîzî (Moh. 'Alî), 167.
tafhîm, herméneutique supérieure, 197.
tafsîr, exégèse qorânique, 16, 197, 220.
Taftazânî (Sa'd), 191.
Tahmasp (Shâh), 10.
tajallî, théophanie, manifestation, 144 sq., 150.
tajarrod, état de ce qui est séparé de la Matière, 218.

tajrîd, acte de séparer de la Matière, 141.
takhallof, voir *ta'akhkhor*.
takwîn, *takwînât*, le faire-être, les actes de faire-être, 211. Voir aussi *Amr*, *fi'l*.
tanzîh, *theologia negativa*, *via negationis*, 76, 181.
tanzîl, « descente » de la Révélation, 83, 150, 178.
taqîyeh, discipline de l'arcane, 14.
taqlîd, conformisme, 16, 50.
Tawhîd, 83, 151, 152, 161, 183, 216 sq. ; — et *tawahhod* (réalisation unificatrice d'un être), 216 ; — l'Unité divine n'est pas une unité arithmétique, 148.
ta'wîl, exégèse du sens spirituel, des symboles, 83, 178, 181, 184, 186, 197, 210.
Témoignage, présence testimoniale (métaphysique de), 75, 203, 228.
Témoin : extérieur (*Hojjat zâhira*), — intérieur (*H. bâtina*), 39, 76 ; — *shâhid*, *shahîd*, celui qui est présent à, 75, 204, 231 ; — (l'Imâm comme), 203, 231. Voir aussi Imâm, imâmologie, Imâms.
Temples, voir *hayâkil*.
temporalité, 103.
temps, 103 ; — (être dans le), 120 sq., 155 ; — n'est pas le lien intermédiaire entre l'advenant et l'éternel, 157 ; — chez les physiciens et chez les théologiens-théosophes, 213 ; — comme éclos du retard ontologique, 227 ; — en cosmogonie mazdéenne, 227. Voir *ta'akhkhor* ; — temps de l'occultation de l'Imâm (*zamân al-ghaybat*), 21.
Ténèbre, 163.
Terra mortua, Terre de la ou des réceptivités, 214 sq., 223.
Thalès de Milet, 33.
théophanie, voir *tajallî*.
théosophie, 81, 82. Voir *hikmat ilâhîya*.
Tibâ'îyâ, *Tabî'îyûn* (les philosophes naturalistes, les physiciens), 150, 213.
Tonkabonî (Mîrzâ Mohammad), 188.
traduction (problèmes de), 42 ss., 55 sq. ; — trad. du grec en syriaque, en arabe, 64 ; — de l'arabe en latin, 56, 64 ; — du sanskrit en persan, 13, 169.
Trésoriers et Trésors de la science divine, 208 sq. Voir Imâms.
Trône (*'Arsh*), cœur du croyant ou du prophète, 197 sq. ; — (sens d'une proposition inspirée du), 129, 197 sq. ; — (le fleuve au-dessous du), 216 ; — « lieu » des archétypes, 181 ; — (les quatre colonnes du), 198, 214, 218 sq. Voir aussi symbolisme.

Unique (l'), 105 sq.
Unitude (l') divine (*ahadîya*), 19. Voir *Tawhîd*.
universaux, 93, 94, 108, 110, 120.
universel (concept de l'), 89 ; — logique, 186 ; — naturel, 89, 182, 186, 195 ; — (l'être n'est pas un), 120 ; — (en quel sens l'être est un), 182. Voir aussi être, quiddité.
Urumawî (Mahmûd ibn Abî Bakr), 191.

Vajda (Georges), 169.
Verbes divins (les sept), dans l'Ismaélisme, 209 ; — parfaits, voir *Kalimât tâmmât*.
vision directe, perception intuitive, 19 ; — présentielle, 98. Voir *moshâhada*, présentielle (vision).
Voie (la) précellente (cf. Qorân 41:53), 82, 160 sq., 227.
Volonté (la) divine foncière, 199. Voir *mashî'at*.
« voyage chérubinique » (le), 78, 233.

wahdat al-wojûd (unicité spécifique, univocité de l'être), 69, 84, 180, 183, 196 sq.
wahy (communication divine par l'Ange), 74, 83, 84.
Wâjib al-wojûd, 61, 180. Voir Etre (l') ou Existence Nécessaire.

walâyat (conception shî'ite de la), 20 ss., 25, 39, 73 sq., 84 sq., 170, 177, 178 sq., 216, 220 sq., 231. Voir aussi cycle de la *walâyat*.
Wâsil ibn 'Atâ, 145, 206.
wojûd, l'être, l'exister, 61 ss., 64 ; — (le problème de), 83 sq. Voir être, exister ; — *ibdâ'î*, 162 sq., 228. Voir *'âlam al-amr*, Intelligence (la Ire), *Haqîqat mohammadîya*, *Mobda' awwal* ; — *motlaq* (absolu, sans détermination), 180.
Wolff (Christian), 58, 65, 66.

Yahya (Osman), 173, 174.

zâhir, l'apparent, l'extérieur, l'exotérique, 20 ss., 176, 178, 210, 220.
Zakî Tork (Mîrzâ), 32.
Zamakhsharî, 24.
Zaynol 'Abidin Nûrî (Mollâ), 51.
zohûr, 211. Voir Manifestation, *tajallî*.
Zonûzî ('Alî Panâh), 31.
Zonûzî (Moh. Hasan Fânî), 31.
Zonûzî Tabrîzî (Mollâ 'Abdollah), 27, 32.
Zonûzî Tabrîzî (Aghâ 'Alî Modarris), 27, 32, 33, 38, 53.
zoroastrisme, 22.

ŒUVRES D'HENRY CORBIN

M. Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*, traduit de l'allemand par H. Corbin, Gallimard, 1938 (épuisé). Cette traduction, ainsi que celle de *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou « raison »*, a été reprise dans M. Heidegger, *Questions I*, Gallimard, 1968.

Avicenne et le Récit visionnaire, Bibliothèque Iranienne, vol. 4 et 5, 1954 (rééd. Berg International, 1979).

L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî, Flammarion, 1958 (rééd. 1977).

Corps spirituel et Terre céleste : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite, Buchet-Chastel, 1961 (rééd. 1979).

En Islam iranien : Aspects spirituels et philosophiques, 4 vol., Gallimard, « Bibl. des Idées », 1971-1972 (rééd. 1978).

L'Homme de lumière dans le soufisme iranien, Éditions Présence, 1971 (rééd. 1974).

L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques de Sohravardî, trad. du persan et de l'arabe, Fayard, 1976.

Philosophie iranienne et Philosophie comparée, Téhéran, 1977 (rééd. Buchet-Chastel, 1985).

La Philosophie iranienne islamique aux XVIIe *et* XVIIIe *siècles,* Buchet-Chastel, 1981.

Le Paradoxe du monothéisme, Éditions de l'Herne, 1981.

Cahier de L'*Herne,* n° 39. Consacré à Henry Corbin, 1981, nombreux inédits.

Temple et Contemplation, Flammarion, 1981.

Temps cyclique et Gnose ismaélienne, Berg International, 1982.

Face de Dieu, Face de l'homme, Flammarion, 1983.

L'Homme et son Ange, Fayard, 1983.

Hamann, philosophe du luthéranisme, Berg International, 1985.

Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, « Folio-Essais », 1986.

L'Alchimie comme art hiératique, Éditions de L'Herne, 1986.

Le Livre de la sagesse orientale de Sohravardî, traduction et notes par Henry Corbin, établies et introduites par C. Jambet, Verdier, « Islam spirituel », 1986.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

I. Esquisse biographique.............................. 9

II. Esquisse bibliographique.............................. 28

III. Le *Kitâb al-Mashâ'ir*.............................. 42
- 1. Le titre du livre.............................. 42
- 2. Le plan du livre.............................. 44
- 3. Les commentateurs.............................. 46
- 4. La version persane commentée.............................. 52
- 5. Le plan de la présente édition.............................. 54

IV. Aperçu philosophique.............................. 56
- 1. Sur le vocabulaire de l'être.............................. 56
- 2. Sur l'existence comme Présence.............................. 64
- 3. Sur la philosophie prophétique.............................. 73

LE LIVRE DES PÉNÉTRATIONS MÉTAPHYSIQUES

PROLOGUE.............................. 81

PREMIÈRE PÉNÉTRATION : Où l'on explique que l'être n'a pas besoin de notification.............................. 86

DEUXIÈME PÉNÉTRATION : Sur la manière dont l'être englobe les choses.............................. 89

TROISIÈME PÉNÉTRATION : De ce qui fait l'essence de l'être *in concreto* 91
1e considération prise à témoin 91
2e considération prise à témoin 94
3e considération prise à témoin 94
4e considération prise à témoin 95
5e considération prise à témoin 97
6e considération prise à témoin 98
7e considération prise à témoin 99
8e considération prise à témoin 101

QUATRIÈME PÉNÉTRATION : Où l'on résout les doutes allégués contre la réalité de l'être comme réalité *in concreto* 102
Question I 102
Question II 104
Question III 104
Question IV 106
Question V 107
Question VI 109
Question VII 110
Question VIII 111

CINQUIÈME PÉNÉTRATION : En quel sens la quiddité est-elle qualifiée par l'existence comme prédicat ? 112

SIXIÈME PÉNÉTRATION : Aperçu d'ensemble en réponse à la question : en quoi consiste la particularisation des existences individuelles et de leurs ipséités ? 120

SEPTIÈME PÉNÉTRATION : Que ce qui est par essence l'objet de l'Instauration divine et émane de la cause, c'est l'existence, non pas la quiddité 125
1e considération prise à témoin 125
2e considération prise à témoin 127
3e considération prise à témoin 127
4e considération prise à témoin 128
5e considération prise à témoin 129
6e considération prise à témoin 130
7e considération prise à témoin 131
8e considération prise à témoin 132

HUITIÈME PÉNÉTRATION : Concernant la modalité de l'instauration et de l'émanation, la démonstration du Créateur initial et le fait que l'Instaurateur et Émanateur soit unique, ne comportant ni pluralisation ni associé.......... 134
1e pénétration : Sur le rapport de l'instauré envers l'Instaurateur.......... 134
2e pénétration : Sur le Principe des existants, ses Attributs et ses Opérations.......... 135

Ire VOIE : Sur l'existence divine et son unité.......... 135
1e pénétration : Concernant la démonstration de l'Être Nécessaire et le fait que la série des existences instaurées aboutit nécessairement à l'Existence Nécessaire.......... 135
2e pénétration : Que l'Être (ou Existence) Nécessaire est infini en intensité et en puissance, et que tout ce qui est autre est fini et limité.......... 136
3e pénétration : De l'Unicité de l'Être Nécessaire. 137
4e pénétration : Que l'Être Nécessaire est l'origine et la fin de la totalité des choses.......... 138
5e pénétration : Que l'Être Nécessaire est la perfection plénière de toutes choses.......... 139
6e pénétration : Que l'Être Nécessaire est ce à quoi reviennent toutes les choses.......... 140
7e pénétration : Que l'Être Nécessaire intellige sa propre essence, et par son essence intellige toutes les choses.......... 141
8e pénétration : Que l'être ou existence au sens vrai est l'Être Divin Unique, et que tout ce qui est autre, si on le considère en soi-même, « va périssant hormis sa Face auguste » (28:88).......... 143

IIe VOIE : Considérations fragmentaires sur les attributs divins.......... 145
1e pénétration : Que les attributs divins sont l'Essence divine elle-même.......... 145
2e pénétration : Sur la modalité de l'omniscience divine, selon certaine doctrine « orientale » de base.. 146
3e pénétration : Indication concernant les autres attributs de perfection.......... 147

4e pénétration : Indication concernant la Parole de Dieu et le Livre de Dieu........................ 148

IIIe VOIE : Indication concernant l'action démiurgique et l'instauration créatrice.................... 150
1e pénétration : De ce qui met un agent à l'état actif... 150
2e pénétration : De l'activité divine............. 151
3e pénétration : De la genèse temporelle de l'univers.. 155
SCEAU DU LIVRE.............................. 160

NOTES 167
INDEX 235

Achevé d'imprimer en mars 1988
sur les presses de l'imprimerie Darantiere
à Dijon-Quetigny

Dépôt légal 1er trimestre 88
N° d'impression : 101